فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه

جلد هشتم



از بنتام تا راسل

مترجم: بهاءالدین خرمشاهی

فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه

جلد هشتم

از بنتام تا راسل

مترجم

بهاءالدین خرمشاهی

تهران ۱۳۸۶

سرشناسه	:کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۹۰۷ - م. Copleston, Fredrick Charles
عنوان و پدیدآور	: تاریخ فلسفه / فردریک چارلز کاپلستون ؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی.
مشخصات نشر	: تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: سروش (انتشارات صدا و سیما)، [۱۳۷۵]
مشخصات ظاهری	: ۹ جلد.
شابک	: (جلد ۸) ۳-۸۰۳-۴۴۵-۹۶۴-۹۷۸ (دوره) ۴-۷۰۷-۴۴۵-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیپا.
یادداشت کلی	: فیپا. جلد نهم توسط شرکت انتشارات علمی و فرهنگی منتشر گردیده است
یادداشت	: عنوان اصلی: A History of Philosophy
یادداشت	: ج. ۸ (چاپ سوم : ۱۳۸۲)
یادداشت	: کتابنامه
مندرجات	: ج. ۱. یونان و روم / ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی. --ج. ۲.. --ج. ۴. از دکارت تا لایب‌نیتس / ترجمه غلامرضا اعوانی --ج . ۵. فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم / ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم. --ج. ۶. از ولف تا کانت / ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. --ج. ۷. از فیشته تا نیچه / ترجمه داریوش آشوری. --ج. ۸. از بنتام تا راسل / ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. --ج. ۹. مِن دو بیران تا سارتر / ترجمه عبدالحسین آذرنگ، سید محمود یوسف ثانی. -
موضوع	: فلسفه -- تاریخ.
شناسه افزوده	: خرمشاهی، بهاءالدین مترجم
شناسه افزوده	: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
شناسه افزوده	: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران. انتشارات سروش
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۷۵ ۲ ت ۲ ک / B۷۲
رده‌بندی دیویی	: ۱۰۹
شماره کتابخانه ملی	: ۲۱۶ - ۶۸ م

تاریخ فلسفه (جلد هشتم)

از بنتام تا راسل

نویسنده: فردریک چارلز کاپلستون

مترجم: بهاءالدین خرمشاهی

ویراستار: اسماعیل سعادت

چاپ نخست: ۱۳۷۰

چاپ چهارم : بهار ۱۳۸۶؛ شمارگان : ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی : شرکت چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتیبه

قیمت شمیز: ۸۴۰۰۰ ریال

قیمت گالینگور: ۹۷۰۰۰ ریال

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ **ادارهٔ مرکزی** : خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی ۳۶۶ - ۱۵۱۷۵؛ تلفن : ۷۱ - ۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲

آدرس اینترنتی: info@elmifarhangi.com www.elmifarhangi.com

○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کد پستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳ ؛ تلفن: ۴۲-۲۲۰۲۴۱۴۱؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶

آدرس اینترنتی: info@ketabgostarco.com www.Ketabgostarco.com

○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب - روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

بخش دوّم

نهضت ایدئالیسم در بریتانیا

بخش سوّم
ایدئالیسم در امریکا

بخش چهارم
نهضت پراگماتیسم

پیشگفتار

نگارنده در پیشگفتار مجلد هفتم از این *تاریخ فلسفه*، اظهار امیدواری کرده بود که بتواند مجلد بعدی، یعنی جلد هشتم را به شرح و بسط بعضی از جنبه‌های اندیشهٔ فلسفی فرانسوی و انگلیسی در قرن نوزدهم اختصاص دهد. اینك فقط نیمه‌ای از این آرزو برآمده است، چه جلد حاضر به بیان فلسفه فرانسوی نمی‌پردازد، بلکه یکسره مختص بیان بعضی از جنبه‌های اندیشهٔ فلسفی انگلیسی و امریکائی است. درواقع به بیان مطالب و موضوعات مأنوسی می‌پردازد، ولی دریك تاریخ جامع فلسفهٔ غرب، شك نیست که به همین موضوعات مأنوس نیز باید پرداخت.

از آنجا که کمابیش به بحث از فلسفهٔ قرن بیستم هم کشیده شده‌ام، لازم است توضیح دهم که چرا فلسفهٔ برتراند راسل ــ که خوشبختانه هنوز درمیان ماست[1] ــ نسبتاً بتفصیل برگذار شده، حال آنکه شرح آراء لودویگ ویتگنشتاین[2]، که درسال ۱۹۵۱ درگذشت، درمؤخره آمده، و نیز در فصل مربوط به راسل اشارات معدودی به او شده است. هرچه باشد این نکته محرز است که راسل، هم در تعبیر و تفسیر منزلت گزاره‌های منطقی و ریاضیات نظری، هم دراتومیسم منطقی[3]، تا حدی تحت تأثیر ویتگنشتاین بود.

توضیح این امر کاملا ساده است. اندیشهٔ راسل طبعاً در متن جریان مخالفت با ایدئالیسم قرار دارد؛ وهرچند تأثیر نیرومندی بر پیدایش و سیر نهضت تحلیلی دراندیشهٔ فلسفی قرن بیستمی انگلیس نهاده است، از بعضی وجوه مهم همچنان نظرگاه و برداشت سنتی خود را از نقش فلسفه حفظ کرده است. همدلی نداشتن او با آراء و اندیشه‌های اخیر ویتگنشتاین و بعضی جنبه‌های «فلسفهٔ آکسفورد»[4] زبانزد همگان است. بعلاوه، با آنکه بر محدودیت اصالت تجربه[5]

۱. سال انتشار این مجلد، ۱۹۶۷ است. برتراند راسل ــ متولد ۱۸۷۲ ــ در سال ۱۹۷۰ درگذشته است. ــ م.

2. Ludwig Wittgenstein 3. logical atomism 4. Oxford philosophy 5. empiricism

به عنوان یك نظریهٔ معرفت[6] تصریح کرده، از بعضی لحاظها می توان او را ادامه دهندهٔ سنت اصالت تجربی در قرن بیستم به شمار آورد، هرچند باید گفت که این سنت را با شگردهای تحلیل منطقی، غنی تر ساخته است. اما ویتگنشتاین صریحاً یك برداشت انقلابی از ماهیت، نقش و حدود و ثغور فلسفه داشت. شك نیست که تفاوت معتنابهی بین آراءِ او راجع به زبان در *تراکتاتوس*[7] [= *رسالهٔ منطقی ـ فلسفی*] و آراءِ دیگر او در *کاوشهای فلسفی*[8] وجود دارد. ولی درهردو مورد برداشت او از فلسفه خیلی بدور از نظرگاههای سنتی است. و چون تنگی مجال، امکان نداد که بتوان به تفصیل کافی در اطراف مسألهٔ زبان که تعلق خاطر ویتگنشتاین به آن مشهور است؛ بحث کرد، لذا بر آن شدم بحث خود را در این موضوع به چند اشارهٔ کوتاه در مؤخره محدود سازم. این مسائل را نباید به معنی ارزشگذاری در مورد فلسفهٔ راسل یا ویتگنشتاین گرفت به عبارت دیگر، این امر که نگارنده سه فصل از این کتاب را به راسل اختصاص داده ام، به این معنی نیست که از نظر من اندیشهٔ فلسفی او صرفاً دنبالهٔ فلسفهٔ قرن نوزدهم است. همچنین این امر که بحث از ویتگنشتاین را، غیراز چند فقره اشاره درفصل مربوط به راسل، در مؤخره آورده ام به این معنی نیست که اصالت رأی و ابتکار و اهمیت او را بازنشناخته ام. بلکه صرفاً مربوط به این بوده که به دلایل مذکور، نمی توانسته ام بحث از آراء و اندیشه های آن دو را به یك اندازه تفصیل دهم.

توضیحی نیز دربارهٔ بحث مربوط به کاردینال نیومن[9] لازم است. اگر خوانندگان به خاطر داشته باشند، نگارنده در فرق نهادن و بازشناختن جریانهای فلسفی قرن نوزدهم از برچسبهای سنتی نظیر «اصالت تجربه»، «ایدئالیسم» و نظایر آن استفاده کرده ام، که هیچیك از آنها به درستی قابل اطلاق به نیومن نیست. ولی حذف نام ایشان به طورکلی، و به خاطر اینکه به آسانی در طبقه بندی معهود نمی گنجید، درست نبود، به ویژه با توجه به این امر که تعداد کثیری از متفکرانی که بسی کمتر اهمیت داشتند، مطرح گردیده بود. بنابراین بر آن شدم درپیوست کتاب، اشاره ای چند به آراء فلسفی او بنمایم. البته مطمئنم که این امر هواخواهان نیومن را راضی نخواهد کرد. ولی یك نویسنده نمی تواند رضای خاطر همگان را جلب کند.

باری، مجلد هفتم و هشتم این دوره، به ترتیب به فلسفهٔ آلمان و انگلیس ـ امریکا در قرن نوزدهم اختصاص دارد، و روال طبیعی این است که مجلد نهم به تاریخ فلسفهٔ فرانسه وسایر کشورهای اروپائی درهمان دورهٔ زمانی بپردازد. ولی در حال حاضر ترجیح می دهم که نگارش مجلد نهم را به تأخیر اندازم و به جای آن توجه خود را به موضوعی که در پیشگفتار مجلد هفتم اشاره کرده بودم معطوف دارم، یعنی به آنچه می توان «فلسفهٔ تاریخ فلسفه» یا تأمل کلی در سیر

6. theory of knowledge   7. *Tractatus*   8. *Philosophical Investigations*

9. Cardinal Newman

اندیشهٔ فلسفی و پیامدهای آن نامید. حال که امکان معقولی برای ایفای این وظیفه می‌یابم، انجام آن را برخود فرض می‌دانم.[۱۰]

۱۰. مؤلف محترم به انجام دادن هردوکار، هم نگارش «فلسفهٔ تاریخ فلسفه» و هم جلد نهم ـــ و در واقع آخرین جلد این *تاریخ فلسفه* ـــ توفیق یافته است. ـــ م.

بخش یکم

اصالت تجربهٔ انگلیسی

فصل ۱

نهضت اصالت فایده (۱)

۱. چند اشاره

فلسفهٔ دیوید هیوم که نمایانگر اوج اصالت تجربهٔ کلاسیك انگلیسی بود، با واکنش نیرومندی از سوی تامس رید[1] و پیروانش مواجه شد.[2] در واقع تاآنجا که به «دانشگاهها» مربوط می شد، در نخستین دهه های قرن نوزدهم «مکتب اسکاتلند» یك نهضت فکری با نشاط و نیرومند بود. و هرچند درهمان ایام ضربه های شدیدی بر آن وارد آمد و نیرو و نشاط اولیهٔ خود را ازدست داد، آنچه در «دانشگاهها» جانشینش شد ایدئالیسم بود، نه اصالت تجربه.[3]

باری اشتباه بزرگی است اگر تصور شود که با حملهٔ رید به هیوم اصالت تجربه ازپای درآمد و همچنان دراین حال نزار بود تا جان استوارت میل نیرو و نفس تازه ای در آن دمید. فلسفه محدود به «دانشگاهها» نیست. خود هیوم کرسی استادی دانشگاه نداشت، هرچند به تصدیق همگان برای به دست آوردن آن کوتاهی نکرد. با وجود حملهٔ رید و پیروانش، اصالت تجربه به حیات خود ادامه داد، هرچند نمایندگان پیشتاز آن اساتید یا مدرّسان دانشگاه نبودند.

نخستین مرحله از اصالت تجربهٔ قرن نوزدهم که به نهضت اصالت فایده[4] معروف است، با بنتام آغاز می گردد. ولی هرچند ما عادتاً او را فیلسوف متعلق به اوایل قرن نوزدهم به حساب می آوریم و دلیلمان این است که در آن زمان بود که تأثیر او احساس شد، ولی او متولد سال ۱۷۴۸ است، یعنی بیست و هشت سال پیش از وفات هیوم. و بعضی از آثارش در سه دههٔ آخر قرن هجدهم منتشر شد. دراین صورت مایهٔ شگفتی نیست که می بینیم تداوم قابل توجهی بین اصالت تجربهٔ قرن هجدهم و قرن نوزدهم برقرار است، از جمله روش تحلیل تحویلی که مورد

1. Thomas Reid

۲. نگاه کنید به بخش دوم از جلد پنجم این دوره *تاریخ فلسفه*.

3. empiricism 4. utilitarian movement

استفادهٔ هیوم بود، توسط بنتام ادامه یافت. مراد از تحویل (یا فروکاهش)[5] همانا فروکاستن کل است به اجزاء آن یا یك مجموعهٔ مرکب به عناصر بسیط اولیهٔ آن. این شیوه در فلسفهٔ جیمز میل[6] مایهٔ تحلیل پدیده انگارانهٔ[7] نفس شده است. همچنین دربازسازی یا به دست دادن تصویری از حیات ذهنی به مدد عناصر بسیط آن، از روانشناسی تداعی[8] که در قرن هجدهم به مدد کسانی نظیر دیوید هارتلی[9] پاگرفت، استفاده شده بود. البته استفادهٔ هیوم از اصول تداعی تصورات، با این مسأله بی‌ارتباط نبود. بنتام در نخستین فصل کتاب *وجیزه‌ای در باب حکومت*[10] صریحاً اذعان می‌دارد که مرهون هیوم است چرا که با دیدن رسالهٔ *جستار در طبیعت بشر* و ملاحظهٔ اینکه هیوم افسانهٔ قرارداد یا میثاق اجتماعی را ابطال کرده و نشان داده است که فضیلت[11] مبتنی بر فایده[12] است، ذهنش روشن شده بوده است. بیشك بنتام تحت تأثیر اندیشهٔ روشنگری فرانسه بویژه هلوسیوس[13] نیز قرار داشته است. ولی این نکته، در این واقعیت تغییری نمی‌دهد که عنصر تداوم معتنابهی ـ هم درروش و هم در نظریه ـ بین نهضتهای اصالت تجربی قرون هجدهم و نوزدهم بریتانیای کبیر برقرار بوده است.

ولی چون به عنصر تداوم بین این دو توجه کردیم، باید به تفاوت معتنابه در تأکیدها و اولویتهای آنها نیز نظر داشته باشیم. چنانکه از سنت برمی‌آید، اصالت تجربهٔ کلاسیك بریتانیا عمدتاً به ماهیت، دامنه و محدودیتهای معرفت بشری نظر داشته است، حال آنکه نهضت اصالت فایده اساساً نگرش عملی وروبه اصلاحگری قانونی، جزائی، و سیاسی داشت. باید گفت که تأکید دربارهٔ نقش «نظریهٔ معرفت» در اصالت تجربهٔ کلاسیك، تاحدی مبالغه‌آمیز است. هیوم درصدد پروردن و به صورت علم درآوردن طبیعت بشر بود. می توان گفت، ودرواقع هم گفته‌اند که او در درجهٔ اول فیلسوف اخلاق بود.[14] ولی هدف اصلی او شناخت حیات اخلاقی و قضاوت اخلاقی بود، حال آنکه بنتام در هوای این بود که معیاری برای سنجش آراء رایج اخلاقی و نهادهای حقوقی ـ قانونی و سیاسی بیابد، و دراین کار به اصلاح آنها نظر داشت. شاید دراینجا بتوان از تعبیر معروف مارکس استفاده کرد و گفت که هیوم عمدتاً پروای شناختن جهان را داشت، حال آنکه بنتام عمدتاً در صدد تغییردادن آن بود.

از این دو تن، هیوم بیشك فیلسوف بزرگتری بود. ولی بنتام این استعداد را داشت که آراء و اندیشه‌هائی را که ابتکار خودش نبودند اخذ کند وبپرورد و ازآنها اسلحه یا ابزاری برای

5. reduction   6. James Mill   7. phenomenalistic   8. associationist psychology

۹. David Hartley: نگاه کنید به بخش اول از جلد پنجم این *تاریخ فلسفه*.

10. *Fragment on Government*   11. virtue   12. utility

۱۳. Helvétius: نگاه کنید به بخش اول از جلد ششم این *تاریخ فلسفه*.

۱۴. مقایسه کنید با مباحث مربوط به هیوم در بخش دوم از جلد پنجم این *تاریخ فلسفه*.

اصلاح اجتماعی بسازد. مکتب بنتام به معنی اخص، و مکتب اصالت فایده به معنی اعم بیانگر نظرگاه عناصر لیبرال و رادیکال در طبقهٔ متوسط است، در برابر ارج و اعتبار سنت و گروههای ذینفعی که امروزه طبقهٔ حاکمه خوانده می‌شود. بیروشیهای مربوط به انقلاب فرانسه در انگلیس واکنش شدیدی برانگیخت که معروف ترین جلوهٔ آن درآثار ادموند برک[15] (۱۷۲۹-۱۷۹۷) و تأکید این آثار بر ثبات اجتماعی و سنت مشهود است. ولی بعد از جنگهای ناپلئون، تأثیر نهضت اصلاحات رادیکال، بیشتر و بهتر مشهود بود. ودر متن این نهضت، اصالت فایده اهمیت تاریخی انکارناپذیری دارد. به عنوان یك فلسفهٔ اخلاقی، خیلی ساده است و در دام سؤالات بغرنج و دست و پاگیر نمی‌افتد. ولی همین خصلت خیلی ساده، همراه با آنچه لااقل دربادی امر، صراحت و وضوح به نظر می‌آید، به کار بردن آن را در کوششهای معطوف به اصلاحات عملی در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی تسهیل کرد.

در قرن نوزدهم، فلسفهٔ اجتماعی در بریتانیای کبیر چند مرحلهٔ متوالی را پشت سر گذاشت. اولین مرحله، رادیکالیسم فلسفی بود که همبسته با نام بنتام است و توسط او درآخرین دهه‌های قرن نوزدهم بیان گردیده است. مرحلهٔ دوم مکتب بنتام بصورت تعدیل یافته، همراه با اصلاحات و افزایشهای جان استوارت میل بود. و مرحلهٔ سوم فلسفهٔ سیاسی ایدئالیستی بود که در اواخر قرن نوزدهم پدیدار گشت. اصطلاح «اصالت فایده»[16] دو مرحلهٔ اول را دربرمی‌گیرد، ولی نه مرحلهٔ سوم را. اصالت فایده نگرش فردگرایانه داشت هرچند که ناظر به رفاه جامعه بود؛ حال آنکه درنظریهٔ سیاسی ایدئالیستی، براثر نفوذ تفکر آلمانی و یونانی، اندیشهٔ دولت، به عنوان یك مجموعهٔ آلی[17] مطرح شده بود.

این فصل و فصل آینده به شرح وبسط سیر مکتب اصالت فایده، از بنتام تا جان استوارت میل اختصاص داده می‌شود. نظریه‌های میل در زمینهٔ منطق، شناخت‌شناسی[18] و هستی‌شناسی[19] جداگانه دریکی از فصلهای بعدی مطرح می‌گردد.

۲. زندگی و آثار بنتام

جرمی بنتام[20] در پانزدهم فوریه ۱۷۴۸ به دنیا آمد. در کودکی استعدادهای زودرس و درخشانی داشت، چنانکه در چهارسالگی دستور زبان لاتین می‌آموخت. در مدرسهٔ وست مینستر

15. Edmund Burke

۱۶. utilitarianism: سودخواهی، بهره‌جویی، اصالت نفع و نظایرآن هم درمتون ترجمه شده به فارسی به کار رفته است. ــ م.

17. state organic　18. epistemology　19. Ontology

۲۰. Jeremy Bentham: تلفظ صحیحتر نام او، چنانکه *دایرة‌المعارف فارسی* هم ثبت کرده بنتم است. ــ م.

ودانشگاه آکسفورد به تحصیل پرداخت، و هیچیك از این دو چنگی به دل او نزد. پدرش می‌خواست او را در کانون وکلا به کار بگمارد، ولی خودش زندگی علمی را بر وکالت ترجیح می‌داد. و در حقوق وقانون جزا و نهادهای سیاسی زمان خود بسی چیزها برای اندیشیدن می‌یافت. به تعبیر ساده‌تر پرسشهای او به این شیوه بود: هدف از این قانون یا این نهاد چیست؟ آیا این هدف مطلوب است؟ اگر چنین است، آیا این قانون یا نهاد در جهت برآوردن آن هدف است؟ سرانجام، چگونه می‌توان از نظرگاه فایده‌بخشی قانون یا نهاد را سنجید؟

به نظر بنتام میزان فایده‌بخشی در مورد قانونگذاری و نهادهای سیاسی همانا این بود که تا چه اندازه به خوشی یا خوشبختی تعداد هرچه بیشتری از انسانها یا افراد جامعه راه می‌برند. خود بنتام می‌گوید که اصل فایده‌مندی یا فایده‌بخشی[۲۱]، با این تفسیر، به هنگام مطالعهٔ *رساله‌ای درباب حکومت*[۲۲] (۱۷۶۸) اثر جوزف پریستلی[۲۳] (۱۷۳۳_۱۸۰۴) به ذهن او خطور کرد. پریستلی گفته بود که خوشی یا خوشبختی اکثریت اعضای تابع یك حکومت معیاری است که همهٔ امور آن حکومت را برمبنای آن باید سنجید. ولی هاچسون[۲۴] پیش از او، در بحث از اخلاق گفته بود که بهترین عمل، عملی است که به بیشترین خوشی یا خوشبختی بیشترین تعداد از آدمیان منتهی گردد.[۲۵] همچنین چزاره بکاریا[۲۶] (۱۷۳۸_ ۱۷۹۴) در پیشگفتار رسالهٔ مشهور خود *درباب جرائم و مجازاتها*[۲۷] از بیشترین خوشی یا خوشبختی که درمیان بیشترین تعداد ممکن از آدمها تقسیم گردد، سخن گفته بود. عناصری از اصالت فایده در فلسفهٔ هیوم هم وجود داشت که فی‌المثل گفته بود «فایدهٔ عام تنها منشأ عدالت است.»[۲۸] و هلوسیوس که گفتیم عمیقاً در بنتام تأثیر داشته است، یکی از پیشتازان نظریهٔ اخلاقی اصالت فایده و اطلاق آن به اصلاح جامعه بود. به عبارت دیگر، بنتام مبتکر اصل «فایده بخشی» نبود: کاری که او کرد این بود که آن را به شیوه‌ای صریح و جامع شرح و بر مبانی اساسی اخلاق و قانونگذاری منطبق کرد.

بنتام در ابتدا بیشتر به اصلاح نظام حقوقی وجزائی نظر داشت. تغییر و تحولات عمیقی که در قانون اساسی انگلیس پیدا شده بود. درطرحهای اصلی او انعکاس نیافته بود، و او هرگز طرفدار دموکراسی نبود. به عبارت دیگر به حق مقدس مردم برای حکومت، بیشتر از نظریهٔ حقوق طبیعی به طور کلی ــ که آن را یاوه می‌شمرد ــ اعتقاد نداشت. با آنکه درابتدا تصور

21. utility 22. *Essay on Government* 23. Joseph Prierrtley 24. Hutcheson

۲۵. نگاه کنید به بخش اول از جلد پنجم این *تاریخ فلسفه*.

26. Cesare Beccaria

27. *Dei delitti e delle pene*, 1764.

28. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. 3, 1, 145.

می کرد حاکمان و قانونگذاران واقعاً در طلب خیر و صلاح همگانی هستند، اگرچه ممکن است دربارهٔ وسائل درست نیل به این هدف سردرگم باشند و اشتباه کنند، ولی با گذشت زمان معتقد شد که طبقهٔ حاکمه دستخوش منافع خاص خویش است. شك نیست که بی‌تفاوتی و حتی مخالفت‌هایی که باطرحهای او دربارهٔ اصلاحات حقوقی، جزائی و اقتصادی ابرازمی شد، اورا به این نتیجه رهنمون شده بود. از آن پس طرفدار اصلاحات سیاسی به عنوان مقدمهٔ واجب برای سایر تحولات گردید. و سپس الغاء سلطنت و انحلال مجلس اعیان و کلیسای انگلیس، و آغاز انتخابات عمومی و تشکیل مجلسهائی را که دورهٔ نمایندگی یکساله داشته باشد پیشنهاد کرد. رادیکالیسم سیاسی او با توجه به این واقعیت که حرمت چندانی برای سنت قائل نبود تسهیل شده بود. وجههٔ نظرمشترکی با برداشت برك از مشروطیت انگلستان نداشت؛ و نظرگاهش بیشتر به نظرگاه فیلسوفان عصر روشنگری فرانسه نزدیك بود،[۲۹] و همعقیده با آنان، همان بی‌شکیبی را در برابر سنت داشت وبر آن بود که اگر عقل حاکم شود همهٔ کارها بسامان و جهان گلستان خواهد شد. ولی همواره در هوای اصل فایده‌مندی یا فایده‌بخشی بود، و اعتقادی نداشت که دموکراسی خصیصهٔ مقدسی از آن خویش داشته باشد.

همچنین ملاحظات انساندوستانه[۳۰] از انگیزه‌های اصلی بنتام نبود. در نهضت اصلاحات اجتماعی در بریتانیای کبیر در سراسر قرن نوزدهم، انساندوستی[۳۱] گاه مبتنی بر معتقدات مسیحی وگاه بدون اشارهٔ آشکاری به مسیحیت بود و بیشك نقش مهمی ایفا کرد. ولی هرچند در مبارزاتش با قوانین جزائی زمانش و مخالفتهایش با وضع رسوا و رقت‌بار زندانها، او هم همان اصلاحاتی را درخواست داشت که در واقع خواستهٔ احساسات انساندوستانه بود، ولی علت خشم و خروش او در درجهٔ اول و بحق این بود که نظام کیفری را نامعقول و ناتوان از نیل به اهدافش و خدمت به خیر و صلاح عام می‌یافت. البته با این حرف نمی‌خواهیم بگوییم که او به اصطلاح ناانسان بود. بلکه مرادمان این است که انگیزهٔ او در درجهٔ اول احساس شفقت دربرابر قربانیان نظام کیفری نبود، بلکه «بیفایدگی» آن نظام بود. او بیشتر اهل عقل و شناخت بود تا اهل دل و احساسات.

بنتام در سال ۱۷۷۶ کتاب *وجیزه‌ای درباب حکومت*اش را که درآن به یکی از وکلای مشهور به نام ویلیام بلکستون[۳۲] (۱۷۲۳ ـ ۱۷۸۰) به خاطر استفاده اش از افسانهٔ قرارداد یا میثاق اجتماعی حمله کرده بود، بدون ذکر نام مؤلف منتشر کرد. این اثر موفقیت آنی نداشت، ولی در سال ۱۷۸۱ باعث پیوند دوستی بین بنتام و لرد شلبورن[۳۳] شد که بعدها مارکوئس

۲۹. دربارهٔ تأثیر آثار هلوسیوس در ذهن بنتام، پیشتر اشاره کردیم. این نکته رانیز باید یاد کرد که بنتام با دالامبر مکاتبه داشت.

30. humanitarian 31. humanitarianism 32. William Blackstone 33. Lord Shelburne

(مارکی) لنزداون[۳۴]، و سپس از ژوئیه ۱۷۸۲ تا فوریه ۱۷۸۳ نخست‌وزیر شد. و از طریق شلبورن، بنتام با چند شخصیت مهم دیگر نیز آشنا شد. همچنین با اتین دومون[۳۵]، معلم فرزند شلبورن دوست شد که بعدها در انتشار تعدادی از رسالات بنتام مساعدتهای ارزنده‌ای کرد. بنتام عادت داشت که دستنویسهایش را ناتمام رها کند و به مسائل دیگر بپردازد. و بسیاری از نوشته‌های او به همت دوستان و شاگردانش به طبع رسیده است. بعضی از آثارش ابتدا به زبان فرانسه منتشر شده است. از جمله فصلی از *راهنمای اقتصاد سیاسی*[۳۶]، که در سال ۱۷۹۳ نوشته شده بود، ابتدا در سال ۱۷۹۸ در نشریهٔ *Bibliothèque britannique* انتشار یافت؛ و دومون دراثر خود تحت عنوان *کیفرها و پاداشها*[۳۷] از آن استفاده کرد. تحریر انگلیسی اثر بنتام نخستین بار در ویرایش جان بورینگ[۳۸] از کلیات آثار او (۱۸۳۸ـ ۱۸۴۳) منتشر گردید.

اثر دیگر بنتام به نام *دفاع از ربا*[۳۹] در سال ۱۷۸۷ و کتاب مهمش یعنی *مدخلی بر مبانی اخلاقیات و قانونگذاری*[۴۰] در سال ۱۷۸۹ انتشار یافت.[۴۱] این مدخل به قصد تمهید و طرحی برای رسالت بعدی بود. بدینسان *رساله درباب شیوه‌های سیاسی*[۴۲] بخشی از این طرح بود. ولی با آنکه بخشی از این رساله در سال ۱۷۸۹ برای مورله[۴۳] فرستاده شده بود، نخست‌بار درسال ۱۸۱۶[۴۴] همراه با *مغالطات هرج و مرج طلبانه*[۴۵]، که در حوالی سال ۱۷۹۱ نوشته شده بود، توسط دومون منتشر گردید.

بنتام درسال ۱۷۹۱ طرحی را که برای یك زندان نمونه داشت با عنوان *پان اوپتیکن*[۴۶] [= زندان تك ـ نگهبانی] منتشر کرد. و با اولیاء مجمع ملی فرانسه تماس گرفت که چنین نهادی را برپا سازند و داوطلب شد که خود به عنوان ناظر، افتخاراً درآنجا خدمت کند. هرچند بنتام یکی از خارجیانی بود که مجمع درسال ۱۷۹۲ به او تابعیت فرانسه داد، ولی پیشنهادش را برای تشکیل چنین نهادی نپذیرفت.[۴۷] کوششهای مشابهی نیز برای تشویق حکومت انگلیس برای اجرای طرح تشکیل زندان نمونه انجام شد وابتدا موفقیت آمیز می نمود ولی سرانجام شکست

34. Marquis of Lansdowne
35. Étienne Dumont
36. *Manual of Political Economy*
37. *Théorie des peines et des récompenses*
38. John Bowring
39. *Defence of Usury*
40. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*
۴۱. این اثر در سال ۱۷۸۸ به طبع رسید.
42. *Essay on Political Tactics*
43. Abbé Morellet
۴۴. متن انگلیسی ناقص این اثر در سال ۱۷۹۱ چاپ شد.
45. *Anarchical Fallacies*
46. *Panopticon*
۴۷. آشکار است که زندانیانی که بنتام درنظر داشت از آن نوعی نبودند که بعداً قربانی ترور (دورهٔ وحشت) ژاکوبنها شدند. او به این امید دست طلب به سوی مجمع جدید فرانسه دراز کرد که تصور می کرد دورهٔ حکومت عقل و حکمت آغاز شده است.

خورد، و بنتام این شکست را تاحدّی ناشی از دخالتهای ناروای جورج سوم می شمرد. باری در سال ۱۸۱۳ مجلس رأی داد که مبلغ هنگفتی به عنوان غرامتِ مخارجی که بنتام از بابت طرح زندان نمونه متحمل شده بود، به او پرداخت شود.

دومون درسال ۱۸۰۲ کتابی به نام *رسالات قانونگذاری جرمی بنتام*[۴۸] منتشر کرد. بخشی از این اثر عبارت بود از مقالاتی که خود بنتام نوشته بود ــ وبعضی از آنها اصلا به فرانسه نوشته شده بود ــ و بخش دیگرش نقاوه ای از آراء فیلسوف بود که دومون فراهم کرده بود. این اثر در بلندشدن نام و آوازهٔ بنتام، سهم زیادی داشت. این امر ابتدا در خارج مشهودتر بود تا درانگلستان. ولی با گذشت زمان ستارهٔ اقبال فیلسوف در وطن خودش نیز درخشیدن گرفت. از سال ۱۸۰۸ جیمز میل شاگرد و ترویج دهندهٔ آراء و آموزه های او گردید. وبنتام رهبر پشت پرده یا الهامبخش گروهی از رادیکالها شد که شیفتهٔ اصول مکتب او گردیده بودند.

در سال ۱۸۱۲ جیمز میل کتابی به نام *نظر اجمالی به محکمه پسندی شواهد*[۴۹] منتشر کرد که ویرایشی از بعضی رسائل بنتام بود. ویرایش فرانسوی این رسائل توسط دومون تحت عنوان *رساله درباب شواهد حقوقی*[۵۰] درسال ۱۸۲۳، و ترجمهٔ انگلیسی اش در سال ۱۸۲۵ منتشر گردید. یك ویرایش پنج جلدی از رسالات و مقالات بنتام در زمینهٔ حقوق، که خیلی کاملتر از ویرایش جیمز میل بود، در سال ۱۸۲۷، به همت جان استوارت میل، تحت عنوان *محکمه پسندی شواهد حقوقی*[۵۱] انتشار یافت.

بنتام به مسائل مربوط به اصلاح قانون اساسی و تحریر قوانین نیز توجه داشت. وی از دست آنچه بلبشوی قوانین انگلیسی می نامید، برآشفته بود. درسال ۱۸۱۷، رساله ای که تحت عنوان *پرسش و پاسخ درباب اصلاح مجلس*[۵۲] در سال ۱۸۰۹ نوشته بود، منتشر گردید. در همین سال اثردیگری نیز از او به نام *مقالاتی درباب تحریر قوانین و تعلیم و تربیت همگانی*[۵۳] انتشار یافت. درسال ۱۸۱۹ جزوه ای به نام *شرح و بسط لایحهٔ اصلاحات اساسی*،[۵۴] و در سال ۱۸۲۳ اثری به نام *اهمّ اصول یك قانون اساسی*[۵۵] منتشر کرد. نخستین مجلد از *قانون اساسی*[۵۶] او همراه با نخستین فصل جلد دوم همان اثر در سال ۱۸۳۰ به طبع رسید. دورهٔ کامل

48. *Traités de législation de M. Jérémie Bentham*
49. *Introductory View of the Rationale of Evidence*
50. *Traité des preuves judiciaires*
51. *Rationale of Judicial Evidence*
52. *Catechism of Parliamentary Reform*
53. *Papers upon Codification and Public Instruction*
54. *Radical Reform Bill, with Explanations*
55. *Leading Principles of a Constitutional Code*
56. *Constitutional Code*

این اثر با ویرایش ر. دون[57]، بعد از وفات مؤلف، درسال ۱۸۴۱ منتشر گردید.

دراینجا نمی‌توان فهرست همهٔ آثار بنتام را یاد کرد. ولی به دو سه عنوان دیگر اشاره می کنیم. مجموعه‌ای از مقالات او دزباب تعلیم و تربیت، تحت عنوان گزینه[58] درسال ۱۸۱۶، انتشار یافت و در سال بعد،جیمز میل *فهرست خاستگاههای عمل*[59] را با ویرایش خود انتشار داد. این اثر به تحلیل لذت و الم به عنوان خاستگاههای عمل اختصاص دارد. اثر دیگری از او به نام *فریضه‌شناسی یا علم اخلاق*،[60] بعد از وفات او، توسط بورینگ در سال ۱۸۳۴ در دو مجلد به طبع رسید، که جلد دوم شامل یادداشتها و تعلیقات بود. در فهارس، به ویرایش بورینگ از کلیات آثار بنتام اشاره شده است.[61] هنوز باید چشم به راه یك طبع انتقادی از کلیات آثار این فیلسوف باشیم.

بنتام در ششم ژوئن ۱۸۳۲ درگذشت. وصیت کرده بود که جسدش برای پیشبرد علم، تشریح شود. اسکلت مومیائی شدهٔ او در یونیورسیتی کالج لندن نگهداری می‌شود. این کالج در سال ۱۸۲۸ به اصرارگروهی که بنتام خود یکی از آنان بود، تأسیس شده بود. و هدف از تأسیس آن، دادن آموزش عالی به کسانی بود که دریکی ازدودانشگاه موجود آن زمان پذیرفته نشده بودند. ضمناً این کالج امتحان معارف دینی، که هنوز درآکسفورد و کمبریج باب بود، نداشت.

۳. اصول آیین بنتام، و نظری انتقادی به آن

آیین بنتام مبتنی بر نوعی لذت‌گرایی یا اصالت لذت[62] روانی است، یعنی این نظریه که هرموجود انسانی بالطبع طالب کسب لذت و دفع الم است. البته این یك آموزه[63]ی نوظهور نبود. درجهان باستان و بیشتر ازهمه اپیکور به آن پرداخته بودند، ودرقرن هجدهم هلوسیوس در فرانسه و هارتلی و تاکر[64] در انگلستان همت به دفاع از آن گماشته بودند.[65] بنتام هرچند

57. R. Doan 58. *Chrestomathia* 59. *Tables of the Springs of the Action*

60. *Deontology or Science of Morality*

۶۱. بورینگ بعضی نوشته‌های پراکنده را در کلیات آثار بنتام به طبع رسانده است که پاره‌ای از آنها ارزش فلسفی خاصی دارد. ازجمله بنتام دریکی ازاین مطالب کوتاه که *هستی‌شناسی* ontology نام دارد، بین ذوات واقعی وحقایق یا ذوات مجعول فرق می گذارد. مراد از حقایق مجعول ــ که نباید با موجودات افسانه‌ای که محصول ولگردی تخیل است، اشتباه شوند ــ همانا «چیزها»ئی هستند که زادهٔ نیازهای زبانی‌اند. فی المثل ما نیازمندیم که بتوانیم ازروابط و نسبتها سخن بگوئیم، لذا اسم «رابطه» یا «نسبت» را می سازیم. ولی با آنکه موجودات می توانند با هم ربط یا نسبت داشته باشند، ذوات جداگانه‌ای مّوسوم به «روابط» یا «نِسب» وجود ندارند. چنین «چیزها»ئی که براثر نفوذ و نیاز زبان پدید می‌آیند و وجودشان مسلم انگاشته می‌شود، «مجعول» یعنی تابع جعل‌اند.

62. hedonism 63. doctrine 64. Tucker

۶۵. دربارهٔ تاکر نگاه کنید به بخش اول از جلد پنجم این *تاریخ فلسفه*.

مبتکر این نظریه نبود ولی روایتی ماندگار از آن به دست داد. «طبیعت انسان را تحت سلطهٔ دو خداوندگار مقتدر قرار داده است، **لذت**[۶۶] و الم[۶۷]... اینان بر همهٔ اعمال و اقوال و اندیشه های ما حاکمند: هر کوششی که برای شکستن این یوغ به خرج دهیم، حاکمیت آنها را بیشتر تأیید و تسجیل می کند. انسان در عالم الفاظ ممکن است مدّعی نفی حاکمیت آنها شود، ولی درعالم واقعیت همچنان دستخوش و تابع آنها باقی می ماند.»[۶۸]

بعلاوه بنتام بی تاب است که هرچه صریحتر مرادش را از لذت و الم روشن کند. او قصد ندارد که حوزهٔ معنای این اصطلاحات را با تعاریف دلخواهانه یا «متافیزیکی» محدود کند. او همان معنائی را از آنها مراد می کند که دربرداشت عامهٔ مردم و زبان متعارف دارند، نه بیشتر و نه کمتر. «دراین باب به نازك اندیشی و متافیزیك نیازی نداریم. لازم نیست به آثار افلاطون یا ارسطو مراجعه و استناد کنیم. **لذت و الم** همان چیزهایی هستند که هرکس احساسشان می کند.»[۶۹] کلمهٔ «لذت» لذایذی چون خوردن و آشامیدن را هم دربرمی گیرد؛ همچنین شامل حظ حاصل از خواندن یك کتاب خوب، یا گوش دادن به موسیقی یا انجام دادن یك کار نیك هم می گردد.

ولی بنتام صرفاً به بیان آنچه یك حقیقت روانی می نامد نمی پردازد. این حقیقت روانی یا روانشناختی که همهٔ انسانها به ضرب جاذبهٔ لذت و دافعهٔ الم به کار واداشته می شوند. همچنین به احراز یك معیار عینی برای اخلاقیات، یعنی سرشت اخلاقی اعمال انسانی می پردازد. بدینسان پس از آنکه می گوید طبیعت انسان را تحت سلطهٔ لذت و الم قرار داده، می افزاید «فقط در حیطهٔ قدرت آنهاست که معلوم بدارند، چه باید انجام دهیم یا تعیین کنند که چه خواهیم کرد. از یك سو معیار شایست و ناشایست، و از سوی دیگر زنجیر علل و معالیل به پایهٔ تخت آنان بسته شده است.»[۷۰] بنابراین اگر ما تصور کنیم که لذت خوشی (/خوشبختی) و خیر همانا اصطلاحات مترادف اند، و الم، ناخوشی (/بدبختی) و شر نیز مترادف اند، لامحاله این سؤال پیش می آید حال که طبق یك واقعیت روانی، هماره ناگزیریم طالب خیر و گریزان از شر باشیم، دیگر چه معنی دارد که حکم [اخلاقی صادر] کنیم که ما پیوسته باید درطلب خیر برآئیم و از شر بپرهیزیم.

66. pain 67. pleasure 68. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ch. 1. sect. 1.

درارجاعات بعدی از این اثر به عنوان **مقدمه** *Introduction* یادخواهیم کرد.

۶۹. *نظریهٔ قانونگذاری* *Theory of Legislation* ترجمهٔ انگلیسی به قلم ر. هیلدرث R. Hildreth از طبع فرانسوی اتین دومون. (لندن، ۱۸۹۶)ص ۳.

۷۰. مقدمه، فصل اول، قسمت اول.

برای پاسخ مثبت دادن به این سؤال باید دو فرض مقبول داشته باشیم. نخست اینکه، هنگامی که گفته می شود انسان در طلب لذت است، معنایش این است که در طلب بیشترین لذت یا بیشترین مقدار ممکن از لذت است. دوم اینکه انسان بالضروره همان اعمالی را که عادتاً به این غایت منتهی می شود، انجام نمی دهد.[۷۱] با ملحوظ داشتن این فرضها و غلبه بر دشواریهائی که درهرنوع اخلاق لذت گرا نهفته است، می توانیم گفت که اعمال شایسته آنهائی هستند که در جهت افزایش سرجمع یا مقدار کل لذت است، حال آنکه اعمال ناشایست آنهائی هستند که در جهت کاهش آنند، و ما باید آنچه راشایسته است انجام دهیم نه آنچه را ناشایست است.[۷۲]

بدینسان به اصل فایده‌مندی یا فایده بخشی می رسیم، که به اصل بیشترین خوشی نیز نامبردار است. این اصل قائل به «بیشترین خوشی همهٔ کسانی است که ذی ربط یا مطرح اند، و آن را غایت راست و درست، و یگانه غایت راست و درست و مطلوب عمل انسانی می داند.»[۷۳] البته کسانی که دریك مورد خاص ذی ربط اند، ممکن است فرق کنند. اگر فقط به عامل فردی یك عمل فکر کنیم، دراین صورت مبنای ما بیشترین خوشی (/خوشبختی) اوست. اگر به جامعه فکر کنیم، در این صورت بیشترین خوشیِ بیشترین تعداد ممکن از اعضای جامعه است که مبنا قرار می گیرد. اگر به همهٔ موجودات حساس[۷۴] فکر کنیم، دراین صورت باید بیشترین خوشی یا لذت جانوران را منظور بداریم. بنتام عمدتاً بیشترین خوشی (شادی / خوشبختی) جامعهٔ بشری، یعنی خیر یا رفاه عام به معنای خیر وصلاح هریك از آحاد جامعهٔ سیاسی بشری را در مدّنظر دارد. ولی در همهٔ موارد، اصل یکی است، یعنی بیشترین میزان خوشی (/خوشبختی) فرد یا جامعهٔ ذی‌ربط تنها غایت مطلوب عمل انسانی است.

اگر مرادمان از دلیل، اخذ یك نتیجه از اصل یا اصول غائی تری باشد، «اصل فایده مندی» را نمی توان مدلّل کرد. چرا که اصل اخلاقی عالی تر یا غائی تری در کار نیست. بنتام درعین حال می کوشد نشان دهد که هر نظریهٔ اخلاق دیگر، لااقل در نهایت گوشهٔ چشمی به اصل

۷۱. فی المثل، چه بسا یك فرد که مجذوب یك لذت نقد است، از این واقعیت غافل باشد که سلسله اعمالی که این لذت را پدید می آورد، سراز المی درمی آورد که برآن لذت می چربد.

۷۲. به عبارت دقیقتر از نظر بنتام عملی که گرایش به افزایش سرجمع لذت دارد، عمل «شایسته» به حساب می آید. یعنی عملی است که ما باید انجامش دهیم، یا به عبارت دیگر عملی نیست که ما ملزم به انجام ندادنش باشیم. عملی که ما ملزم به انجام ندادنش باشیم همانا نادرست یا ناشایسته است. همیشه چنین نیست که افزودن به سرجمع لذت، فقط موکول به عمل اینجائی و اکنونی من باشد. چه بسا من ملزم به انجام دادن یك عمل نباشم، یا اگر باشم دیگر آن عمل ناشایست شمرده نخواهد شد.

۷۳. مقدمه، فصل اول، قسمت اول، یادداشت یکم.

74. sentient

فایده مندی دارد. دلایلی که مردم به خاطر آنها دست به عمل می زنند یا فکر می کنند که به خاطر آنها دست به عمل زده اند، هرچه می خواهد باشد، ولی همینکه ما این سؤال را پیش می کشیم که چرا باید فلان عمل را انجام دهیم، نهایتاً ناگزیریم بر وفق اصل فایده مندی به آن جواب بدهیم. نظریه های اخلاقی بدیل[۷۵]ی که بنتام درنظر دارد عمدتاً نظریه های شهودگرا[۷۶] و هستند یا نظریه هایی که اتکا به حس اخلاقی[۷۷] دارند. به عقیدهٔ او این نظریه ها فی نفسه ناتوان ازپاسخ به این سؤال هستند که چرا ما باید این عمل رابکنیم و آن عمل را نکنیم. اگر طرفداران این نظریه ها بکوشند به این سؤال جواب بدهند، سرانجام ناچار خواهند شد بگویند که عملی که باید انجام داده شود عملی است که بیشترین خوشی یا لذت مباشران آن یا دیگرانی را که ذی ربط اند به بار خواهدآورد. به عبارت دیگر فقط اصالت فایده است که می تواند یك معیار عینی برای حق وباطل یا شایست و ناشایست به دست دهد.[۷۸] اذعان به این امر، همانا گردن نهادن به تنها دلیلی است که اصل فایده مندی به آن اتکا دارد.

استطراداً می توان گفت که هرچند اصالت لذت تنها یك عنصر درنظریهٔ اخلاقی لاك است[۷۹]، ولی او تصریح می کند که «بنابراین امور دررابطه با لذت یا الم، خیر یا شرند. ما چیزی را خیر می نامیم که می تواند لذت به بار آورد، یا میزان آن را افزایش دهد، یا از الم بکاهد... و برعکس چیزی را شر می نامیم که می تواند الم به بار آورد، یا لذت را در زندگی ما کاهش دهد...»[۸۰] خاصیتی که لاك آن را «خیر» یا «خوب» نام می نهد همان است که بنتام «فایده» می نامد. چه «فایده عبارت ازهر نوع خاصیتی در هرشیء یا امری است که می تواندنفع، بهره، لذت، خیر یا خوشی به بار آورد، یا... ازرخ دادن بدبختی، درد، شر یا ناخوشی برای مباشران آن و دیگر افراد ذی ربط، جلوگیری کند.»[۸۱]

حال اگر ــ چنانکه بنتام می گوید ــ درستی یا شایستگی یك عمل به آن است که در جهت افزایش سر جمع لذت، یا کاهش سرجمع رنج مباشران و سایر ذی ربطها باشد، فاعل یك فعل

75. alternative 76.intuitionist

77. moral sense

۷۸. بنتام برآن است که شایستگی یا ناشایستگی اعمال مبتنی بریك معیار عینی است، نه صرفاً انگیزه ای که به مدد آن، اعمال را انجام می دهند. «انگیزه» و «نیت» غالباً خلط می شود، با آنکه به نظر بنتام باید به دقت بین آنها فرق گذاشت. اگر انگیزه به معنای تمایل به عملی باشد که در آن لذت یا انتظار لذت، به عنوان نتیجهٔ عمل ملحوظ شده باشد، دیگر معنی ندارد که از انگیزهٔ بد سخن گفته شود. در هرحال معیار درست و نادرست یا شایست و ناشایست عمدتاً یك معیار عینی است، نه ذهنی.

۷۹. نگاه کنید به بخش اول از جلد پنجم این *تاریخ فلسفه*.

۸۰. *جستار*، کتاب دوم، فصل بیستم، قسمت دوم.

۸۱. مقدمه، فصل اول، قسمت سوم.

اخلاقی به هنگام تصمیم‌گیری برسر اینکه آیا فلان عمل درست است یا نادرست، ناگزیر خواهد شد میزان لذت و رنجی را که محتمل است آن عمل به بار آورد، برآورد و بایکدیگر سبك سنگین کند. بنتام برای این کار یك حساب لذت‌سنج یا خوشی سنج[۸۲] تهیه کرده است.[۸۳] فرض کنیم من می‌خواهم ارزش یك لذت یارنج را برای خودم برآورد کنم. برای این کار باید چهار [یا شش] عامل یا لحاظ را به حساب آورم: شدت، مدت، قطعیت یا عدم قطعیت، نزدیکی یا دوری (و به عبارت دیگر نقدی یا نسیگی آن). فی‌المثل یك لذت ممکن است خیلی شدید ولی کوتاه مدت، ولی لذت دیگر شدت کمتر و دوام بیشتر داشته باشد به نحوی که کمّاً از اولی بزرگتر باشد. بعلاوه، درملاحظهٔ اعمالی که می‌توانند لذت یا رنج به بار آورند، باید دو عامل دیگر را هم مدّ نظر داشته باشم، یعنی باروری و خلوص. اگر از دو نوع عمل، که هردو در مظان پدید آوردن احساسهای خوشایندند، یکی احساسهای خوشایند دیگری را هم به دنبال داشته باشد، و دیگری نداشته یا کمتر داشته باشد، عمل نوع اول را زایاتر یا بارورتر از نوع دوم می‌نامیم. منظور از خلوص همانا فراغت از عواقب یا احساسهای نوع مخالف است. فی‌المثل پرورش دادن ذوق موسیقی، افقی از لذت پایدار بر روی انسان می‌گشاید که پیامدهای آلوده شدن به مواد مخدر اعتیادآور، نمی‌گشاید.

تا اینجا حساب بنتام در موازات محاسبه‌های اپیکوراست. ولی بنتام عمدتاً در صدد این است که نظریهٔ اخلاقی‌اش را برخیر یا مصلحت عام اطلاق کند. و تصریح می‌نماید که هرگاه پای عده‌ای از افراد یا جامعه دریك عمل درمیان باشد، برماست که یك عامل هفتم را هم، علاوه بر شش عاملی که یاد شد، به حساب‌آوریم. عامل هفتم عبارت است از دامنهٔ شمول، یعنی عدهٔ افرادی که دستخوش لذت یا رنج حاصل از یك عمل می‌گردند.

بعضی وقتها گفته شده که حساب بنتام بیفایده است، ولی می‌توان درعین ندیده گرفتن آن، نظریهٔ کلی اخلاقی اورا قبول داشت. نگارنده ملاحظاتی در این باب دارد. اگر با این چشم به این نظریه بنگریم که چیزی فراتر از تحلیل معنای بعضی اصطلاحات اخلاقی نیست، بیشك ممکن است قبول کنیم که این تحلیل درست است، و در عین حال حساب لذت‌سنجانهٔ اورا نپذیریم. ولی اگر با همان چشم که خود بنتام می‌نگریست، به نظریهٔ اخلاقی او بنگریم، یعنی آن را نه فقط تحلیل بلکه راهنمای عمل هم بدانیم، مسأله فرق می‌کند. می‌توان گفت، و بحق گفت که هیچگونه محاسبهٔ ریاضی دقیق لذت و رنج امکان ندارد. خیلی آشکار است که فی‌المثل دربسیاری موارد یك فرد نمی‌تواند محاسبهٔ ریاضی دقیق ازمیزان لذت ناشی ازدوشق یك عمل یا فعل و ترك فعل، به عمل آورد. و اگر پای منافع و مصالح جامعه درمیان باشد، از کجا می‌توان

82. felicific calculus

۸۳. پیشین، فصل چهارم.

سرجمع محتمل لذت را محاسبه کرد، چه پُر پیداست که دربسیاری موارد آنچه برای یك فرد خوشایند است برای دیگری نیست. درعین حال، اگر مانند بنتام فقط تفاوتهای کمّی بین لذتها را بپذیریم، و اگر اخلاق لذت‌گرا را تدوین کنندهٔ یك راهنمای عمل بدانیم، محاسبه‌های دیگری هم، حتی اگر نتواند دقیق باشد، ضرورت پیدا می کند. ودر واقع هم مردم گاه گاه چنین محاسبه‌های غیردقیقی به عمل می آورند. بدینسان کاملا ممکن است که یك فرد ازخود بپرسد که آیا در پیش گرفتن یك عمل لذت‌آور، که مستلزم پیامدهای ناگوار خاصی است، به صرفه هست یا نه، و چون این سؤال را جدی بگیرد، در واقع از یکی از قواعد حساب بنتام استفاده کرده است. اینکه این نوع استدلال چه ربطی با اخلاقیات دارد، مسألهٔ دیگری است. و با بحث و فحص فعلی ارتباط ندارد. زیرا فرض براین است که آموزهٔ کلی اخلاقی بنتام مورد قبول است.

از سوی دیگر به مسأله می‌نگریم. پیداست که حوزهٔ عمل انسان فراتر از حوزهٔ قانونگذاری و اعمال حکومت است. و در بعضی موارد هست که مسأله، مسألهٔ مصلحت یك عامل منفرد (فردی که مرتکب فلان عمل شده) است. همین است که می توان ازوظایف فردی سخن گفت. ولی اگر حوزهٔ اخلاق با حوزهٔ عمل انسانی، همچند باشد، قانونگذاری و اعمال حکومت در حوزهٔ اخلاقی قرار می گیرد. ولذا باید اصل فایده‌مندی برآنها قابل اطلاق باشد. ولی دراینجا آنکه ذی‌ربط است، جامعه است. بنتام می گوید بسا اعمال هست که فی الواقع به حال جامعه مفید است، ولی به جامهٔ قانون درنیامده، و قانونگذار باید در خدمت آن که همانا مصلحت عام است باشد. لذا عمل قانونگذار یا حکومت به شرطی مؤید اصل فایده‌مندی یا ملهم از آن است که «تمایل آن برای افزایش خوشی (/خوشبختی) جامعهٔ بیشتر از میل به کاهش آن باشد.»[۸۴]

باری، جامعه «یك پیکر مجعول است، یعنی متشکل از افرادی است که در حکم اعضای آن پیکرند»[۸۵] و منفعت یا مصلحت جامعه عبارت است از «سرجمع منافع آحاد اعضائی که آن را تشکیل می‌دهند»[۸۶] بنابراین قول به اینکه قانونگذاری و حکومت باید درجهت مصلحت عام باشد برابر با این است که بگوییم باید درجهت برآوردن بیشترین خوشی بیشترین تعداد ممکن از افرادی باشند که اعضای آن جامعه‌اند. پیداست که اگرقبول کنیم مصلحت عام صرفاً سرجمع مصالح خاص یکایك اعضای جامعه است، می‌توانیم این نتیجه را بگیریم که اگر هرفرد در طلب خوشی شخصی خود ودر پی افزایش آن باشد، لاجرم به مصلحت عام افزوده

۸۴. پیشین، فصل اول، قسمت هفتم.
۸۵. پیشین، فصل اول، قسمت چهارم.
۸۶. *همانجا*.

می‌شود. ولی هیچ تضمینی وجود ندارد که مطمئن باشیم افراد به شیوه‌ای معقول و مهذب در پی کسب خوشی (/خوشبختی) خودبرمی‌آیند. به شیوه‌ای که خوشی سایر افراد وبالنتیجه سرجمع خوشی جامعه را کاهش نمی‌دهد. و واقعیت این است که تعارض منافع پیش می‌آید. لذا هماهنگ ساز منافع (یا مصالح) به نحوی که ناظر به مصلحت عام باشد، لازم است. و این وظیفهٔ حکومت و قانونگذاری است.[۸۷]

گاه گفته می‌شود که هرنوع هماهنگ سازی‌ای از این دست مستلزم امکان تلاش نوعدوستانه در راه مصلحت عام است، و بدینسان بنتام به جهشی ناگهانی و بیدلیل می‌پردازد، یعنی نظرش را از لذت‌جوی خودخواه خودمدار به نوعدوستِ جامعه‌اندیش برمی‌گرداند. ولی دراین باب تأملی لازم است. اوّلا بنتام برآن نیست که انسانها طبیعتاً وضرورتاً خودخواه یا خویش‌اندیش به معنای متعارف این الفاظ‌اند. زیرا قائل به عواطف اجتماعی است که نقطهٔ مقابل آن است. بدینسان در جدول لذاتش در عداد سایر لذات باصطلاح بسیط، لذت خیرخواهی را نیز قرار می‌دهد و آن را چنین تعریف می‌کند «لذات ناشی از ملاحظهٔ لذاتی که سایر موجوداتی که موضوع خیرخواهی ماهستند باید ببرند، و به حساب آوردن حق سایر موجودات حساسی که با آنها آشنائیم.»[۸۸] ثانیاً هرچند آیینِ بنتام برآن است که انسان با ملاحظهٔ لذت دیگران از آن روی لذت می‌برد که این امر اصالتاً برای او خوشایند است، نظری هم به اصول روانشناسی تداعی گرا دارد، و به مدد آن توضیح می‌دهد که چگونه انسان می‌تواند در طلب خیر وصلاح دیگران باشد، بی‌آنکه به خیر وصلاح شخصی خود بیندیشد.[۸۹]

همچنین هیچ تضمین آشکاری وجود ندارد که کسانی که وظیفه‌شان هماهنگ‌سازی منافع خصوصی است، چندانکه باید، ازموهبت خیرخواهی برخوردار باشند، یادرواقع آموخته باشند که با روحیه‌ای وارسته در طلب مصلحت عام برآیند. درواقع، چندان طول نکشید که بنتام به این نتیجه رسید که حاکمان تافتهٔ جدابافته‌ای از سایر مردم نیستند، وچون به اختیار خود واگذاشته شوند در پی منافع خویش برمی‌آیند. حتی با وجود اینکه بسیاری از آنها این استعداد را دارند که خیروخوشی دیگران برایشان خوشایند باشد. و این نتیجه‌گیری بود که بیشتر او را مستعد قبول آراء و اندیشه‌های دموکراتیك ساخت. یك مستبد یاسلطان مطلق‌العنان همواره کام خویش را می‌جوید. طبقهٔ حاکمهٔ متشکل از اشراف هم همین طور. بنابراین تنها راه برای

۸۷. بنتام و پیروانش معتقد بودند که درحوزهٔ اقتصاد و کسب و کار، برداشتن محدودیتهای قانونی و تأمین تجارت و رقابت آزاد، به هرحال در درازمدت خوشی (/خوشبختی) بیشتری برای جامعه به بار می‌آورد. درآخرین بخش این فصل، به اقتصاد بنتامی بیشتر خواهیم پرداخت.

۸۸. مقدمه، فصل پنجم، قسمت دهم. در این قول، «موجودات حساس» شامل حیوانات هم می‌شود.

۸۹. به این مسأله در رابطه با آراء جیمز میل حواهیم پرداخت.

تأمین بیشترین خوشی (/خوشبختی) بیشترین تعداد ممکن از افراد ــ اگر به عنوان معیار حکومت و قانونگذاری پذیرفته شود ــ این است که حکومت حتی المقدور دردست همه باشد. پیشنهادهای بنتام برای لغو سلطنت[۹۰]، و انحلال مجلس اعیان و روی آوردن به آراء عمومی و مجلسهای سالانه ناشی از همین است. چون مصلحت عام همانا سرجمع مصلحتهای خاص است، می توان گفت هرکس سهمی درآن دارد. و تعلیم و تربیت می تواند به افراد بفهماند که چون در راه مصلحت عام بکوشند، در راه مصلحت خویش نیز کوشیده اند.

برای پرهیز از سوء تفاهم، این نکته را باید افزود که درخواست بنتام در مورد هماهنگ سازیِ مصالح به مدد قانون، در درجه اول و بیشتر شامل برطرف ساختن موانع افزایش خوشیِ بیشترین تعداد ممکن از افراد و شهروندان است، تا پرداختن به آنچه مداخلهٔ مثبت در آزادی افراد نامیده می‌شود. این یکی از دلایل توجه عمیق او به موضوع کیفرشناسی[۹۱] است، یعنی وضع مجازاتهای کیفری برای اعمالی که با شکستن قوانین ــ که به هرحال باید به قصد جلوگیری از اعمالی که با خوشی (/خوشبختی) اعضای جامعه به طور کلی منافات دارد، تدوین گردد ــ باعث کاهش خیر وخوشی عام می گردند. به عقیدهٔ بنتام هدف اولیه از مجازات همانا ایجاد مانع دربرابر تکرار جرم یا وقوع جرم است، و نه اصلاح مجرم. اصلاح حال مجرمان یك هدف جنبی است.

اشارات بنتام به مسائل عینی، کاملا معقول و هشیارانه است. از جمله نظرگاه کلی او راجع به مجازاتهای کیفری. چنانکه اشاره کردیم، به نظر او هدف اولیه از مجازات، منع و تحذیر است. ولی مجازات مستلزم واردآوردن رنج یا به عبارت دیگر کاهش لذت به انحاء گوناگون است. از آنجا که هر الم یا رنجی بداست، لاجرم «همهٔ مجازاتها فی نفسه بدند»[۹۲] نتیجه ای که ازاین امر باید گرفت این است که قانونگذار نباید برای شکستن قانون، مجازات کیفری ای وضع کند که از حد لازم برای ایجاد تأثیر مطلوب فراتر باشد. آری می توان این بحث را پیش کشید که اگر هدف اولیه از مجازات، منع و تحذیر است، در این صورت بیرحمانه ترین مجازاتها، از همه مؤثرترند. ولی اگر مجازات فی نفسه بداست، و حتی درشرایط عینی حیات انسانی یك جامعه «شرناگزیر» به حساب می آید، سؤالِ مناسب این است که حداقل میزان مجازات که می تواند تأثیر بازدارنده داشته باشدکدام است؟ بعلاوه، قانونگذار باید افکار عمومی را، هرچند که درواقع یكِ عامل متغیر است، به حساب آورد. چرا که هرچه مردم بیشتر فلان مجازات کیفری را بیش ازحد خشن یا نامتناسب بیابند بیشتر گرایش می یابند به اینکه از

۹۰. درزمان بنتام، پادشاه انگلستان می توانست نفوذِ بیشتری ــ در قیاس با امروز ــ در زندگی سیاسی اعمال کند.
91. penology

۹۲. مقدمه، فصل سیزدهم، قسمت دوم.

همکاری در اجرای قانون امتناع ورزند.[۹۳] و دراین صورت اثر بازدارنده ای که برای مجازات تصور می شد کاهش می یابد. از سوی دیگر این امر اثر تعلیمی و تربیتی سوئی دارد وبه خیر وصلاح عام نیست که بعضی مجازاتهای سنگین، نظیر مجازات اعدام، برای تعدادی از جرائم درنظرگرفته شود که از نظر وخامت، یعنی از نظر میزان خسارتی که به دیگران یا جامعه به طور کلی وارد می سازند، متفاوت اند. در مورد هدف جنبی مجازات، یعنی کمك به اصلاح حال مجرمان نیز باید گفت، وقتی که زندانها کانون فسادند چگونه می توان این هدف را برآورد؟

البته ممکن است درباره‌ٔ هدف اولیهٔ مجازات، آراء و برداشتهای دیگری داشت. ولی امروزه اگر کسی بخواهد بانتیجه گیری بنتام دراین باب که نظام کیفری زمانهٔ او نیاز به اصلاح داشته، مخالفت کند، باید افکار بسیارغریب و نامتعارفی داشته باشد. و حتی اگر ما نظرمتفاوتی راجع به نقش مجازات داشته باشیم، مع الوصف درمی یابیم که بحث و ادلهٔ او به طرفداری از اصلاح، به طور کلی معقول و موجه است.

ولی چون از این مباحث راجع به ضرورت اصلاحات، به فلسفهٔ کلی بنتام بازمی گردیم وضع فرق می کند. فی المثل جان استوارت میل به او ایراد داشت وبرآن بود که برداشت بنتام از طبیعت انسان حاکی از تنگ نظری است. و تاآنجا که بنتام می کوشد انسان را به یك سیستم متشکل ازجذب ودفع درقبال لذایذ و آلام، همراه با توانایی محاسبهٔ شبه ریاضی لذتها درستون بستانکار، و رنجها درستون بدهکار، تقلیل دهد، خیلیها خود را از این بابت بامیل همعقیده می یابند.

ج. ا. میل در عین حال درمورد اتخاذ روش علمی دراخلاقیات وسیاست، ارج و اعتبار زیادی برای بنتام قائل است. وروش علمی او را دردرجهٔ اول منوط می داند به «روش تفصیل؛ یعنی تحلیل کلها به اجزاء آنها، و تحلیل آنها به چیزها ورده ها یا کلیات ساده تر ورساندن آنها به بسائطی که از آنها تشکیل یافته اند؛ و تبدیل هرمسأله به چندین بخش، پیش از اقدام به حل آن.»[۹۴] به عبارت دیگر، میل بنتام را به خاطراستفادهٔ شایانش از تحلیل تحویلی[۹۵] [= فروکاهشی] می ستاید وبه این دلیل او را در عالم فلسفه اصلاحگر می شمارد.

از نظر ماوقع حق با میل است. پیشتر دیدیم که فی المثل چگونه بنتام یك نوع تحلیل کمّی در

۹۳. بیشك در آن زمان هم بیسابقه نبود که قضات حتی هنگامی که کاملا ازمقصر بودن متهم آگاه بودند، ازصدور حکم خودداری ورزند. بعلاوه مجازات اعدام برای بسیاری جرائم که امروزه نسبتاً خفیف به نظر می‌رسند، و حتی در مورد کودکان اجرا می شد. به عبارت دیگر آگاهی روزافزونی درمیان دست اندرکاران قانون وقضا و تحصیلکرده ها در باب این مسائل پیدا شده بود.

94. *Dissertations and Discussions*, I, pp. 339-40 (2nd edition, 1867).

95. reductive analysis

زمینهٔ اخلاق به کار می برد. و از آن رو، این روش را به کار می برد، که تصور می کند این تنها روش علمی درست است.

به نظر او این تنهاروشی بود که به ما امکان می داد به اصطلاحاتی چون درست و نادرست یا شایسته و ناشایسته، معنای روشن بدهیم. از سوی دیگر، اصطلاحاتی چون «جامعه» و «مصلحت عام» به نظر بنتام تجریدهایی بود که اگر قراربود ارزش ملموس و محصَّل بیابد می بایست تجزیه و تحلیل شود. این تصور که آنها دلالت بر ذوات یا حقایق خاصی فراتر از عناصر بسیطشان دارند، همانا دستخوش مغلطهٔ زبان شدن، و قول به وجود موجودات مجعول بود.

ولی هرچند ایراد پیشینی[۹۶] [= قبلی، ماقبل تجربی] معتبری نسبت به روش تحلیل تحویلی وجود ندارد، پیداست که بنتام بآسانی از سر مشکلات و مسائل پیچیده می گذرد. و با آنها بسان مسائل ساده یا بسیط رفتار می کند. فی المثل اگر مصلحت عام قابل تحویل به مصالح خاص آحاد و افراد یك جامعه نباشد، به دست دادن تبیینی از آن دشوارست. ولی این هم دشوارست که تصور کنیم هر قضیهٔ صادقی راجع به مصلحت عام، قابل تحویل به قضیهٔ صادقی راجع به مصالح خاص افراد است. منطقاً نمی توانیم امکان چنین تحویل یا تبدیلی را مسلّم بگیریم. این امکان باید با مثالهای واقعی محرز گردد. چنانکه حکمای مدرسی می گویند: **از امور واقع می توان امکان را استنباط کرد**[۹۷] ولی بنتام این امکان را مسلم می گیرد، و خیلی راحت نتیجه می گیرد کسانی که به نحو دیگر فکر می کنند گرفتار چیزی شده اند که بعدها ویتگنشتاین جادوگری زبان[۹۸] نامید. به عبارت دیگر، بنتام حتی اگر در اطلاق روش تحلیلی تحویلی برحق بود، هرگز توجه شایسته ای به سخن مخالفانش نکرد. همین است که میل به «از سرحقارت نگریستن بنتام به سایر مکتبهای فکری»[۹۹] اشاره می کند.

به گفتهٔ میل، بنتام «یك فیلسوف بزرگ نبود، بلکه اصلاحگر بزرگی درحوزهٔ فلسفه بود»[۱۰۰] واگر ما طرفدار تحلیل تحویلی باشیم، می توانیم با این قول موافقت کنیم. درغیراین صورت، لاجرم باید قسمت اخیر قول میل را نادیده بگیریم. عادت ساده انگاری بیش از حد بنتام، و نسنجیده گذشتنش از فراز مشکلات، همراه با تنگ نظری خاصی که دربرداشت اخلاقی اش هست و میل به آن اشاره می کند، اورا سزاوار نعت «فیلسوف بزرگ» نمی گرداند. ولی در نهضت اصلاح اجتماعی، مقام مطمئنی دارد. مقدمات او غالباً مورد چون و چراست، ولی او دربیرون کشیدن نتیجه هایی که غالباً معقول و هوشمندانه است از آنها، مهارت شایانی دارد. و چنانکه

96. *a priori* 97. **ab esse ad posse valet illatio** 98. bewitchment of language

۹۹. پیشین، ۱، صفحهٔ ۳۵۳.

۱۰۰. پیشین، ۱، ص ۳۳۹.

پیشتر هم اشاره کردیم، ماهیت بیش از حد سادهٔ فلسفهٔ اخلاقش، استفاده از آن را به عنوان یك ابزار یا اسلحه تسهیل کرد.

۴. زندگی و آثار جیمز میل

جیمز میل[۱۰۱] برجسته‌ترین شاگرد بنتام درششم آوریل ۱۷۷۳ در فورفرشر[۱۰۲] به دنیا آمد. پدرش کفشگر روستا بود. پس از طی دورهٔ دبیرستان درمونت روز آکادمی[۱۰۳]، در سال ۱۷۹۰ وارد دانشگاه ادینبورگ[۱۰۴] [= ادینبره] گردید ودر درس داگلداستوارت[۱۰۵] حضور یافت.[۱۰۶] درسال ۱۷۹۸ جواز وعظ گرفت، ولی دعوتی از هیچیك از دفاتر کلیسای پرسبیتری[۱۰۷] دریافت نکرد، ودرسال ۱۸۰۲ با این امید به لندن رفت که با قلم زدن وویرایشگری زندگی خود را بگذراند. در سال ۱۸۰۵ ازدواج کرد. در اواخر سال بعد، نگارش *تاریخ هند* [وابسته به] *بریتانیا*[۱۰۸] را آغاز کرد و این کتاب در سه مجلد در سال ۱۸۱۷ منتشر شد. تألیف این کتاب باعث شد که در سال ۱۸۱۹ مقامی در کمپانی هند شرقی بیاید و به ترقیاتی نایل گردد، و با حقوق مکفی این شغل سرانجام از نگرانیهای مالی نجات یابد.

میل در سال ۱۸۰۸ بنتام را ملاقات کرد و شاگرد وشیفتهٔ او شد. دراین زمان، واعظ و کشیش آیندهٔ پرسبیتری، اهل تعطیل و توقف[۱۰۹] [= لاادری] شده بود. چندسالی برای مجلهٔ *Edinburg Review* قلم زد، ولی رادیکالتر از آن بود که اعتماد واقعی هیأت تحریریهٔ مجله را جلب کند. درفاصلهٔ سالهای ۱۸۱۶ تا ۱۸۲۳ برای تکملهٔ *دایرة المعارف بریتانیکا* یك سلسله مقالات سیاسی نوشت و نظرگاههای محفل اصالت فایده را درآنها مطرح کرد.[۱۱۰] درسال ۱۸۲۱ کتابی به نام *عناصر اقتصاد سیاسی*[۱۱۱]، و در سال ۱۸۲۹ *تحلیل پدیده‌های ذهن بشر*[۱۱۲] را منتشر کرد. در فاصلهٔ بین انتشار این دو کتاب، یك چند با نشریهٔ *Westminster Review* که در سال ۱۸۲۴ به عنوان ارگان رادیکالها تأسیس شده بود، همکاری کرد.

جیمز میل دربیست و سوم ژوئن ۱۸۳۶ درگذشت، و تا آخرین نفس به عنوان مدافع

101. James Mill 102. Forfarshire 103. Montrose Academy 104. Edinburg
105. Dugald Stewart

۱۰۶. نگاه کنید به بخش دوم از جلد پنجم این *تاریخ فلسفه*.

۱۰۷. Presbyterian [←*دایرة المعارف فارسی*].

108. *History of British India* 109. agnostic

۱۱۰. اعضای این محفل، از جمله عبارت بودند از دیوید ریکاردو، مك کولاش J. R.McCuloch، مالتوس T.R.Malthus (همان که اثرمعروفی دربارهٔ جمعیت دارد) وجان آستین J.Austin، که در اثری موسوم به تعیین حوزهٔ حقوق *The Province of Jurisprudence Determined* (۱۸۳۲) اصول اصالت فایده را با حقوق وفق داده بود.

111. *Elements of Political Economy* 112. *Analysis of the Phenomena of Human Mind*

خستگی ناپذیر آیین بنتام کوشید. شاید بتوان گفت که شخصیت چندان گیرایی نداشت. عقلی نیرومند داشت ولی افقهای آن بیش و کم محدود بود. بشدت خوددار و عاری از حساسیت شاعرانه بود و اهل احساسات و عواطف پرشور نبود. پسرش می گوید جیمز میل با آنکه طرفدار نظریهٔ اخلاقی اپیکوری بود (یعنی همان اصالت لذت بنتام)، ولی شخصاً رواقی مسلك بود و صفات رواقیان را با بی‌اعتنائی کلبیان به لذت، در خود جمع داشت. بیشك فردی سختکوش و با وجدان بود و خود را وقف نشر وتبلیغ آرا و اندیشه‌هایی کرده بود که به عقیده اش برحق بود.

جیمز میل هم مانند بنتام قائل به ترکیبی بود از آزادی عمل (= لسه فر) و درخواست اصلاحات سیاسی. از آنجا که هر انسانی طبیعتاً جویای منافع خویش است، عجبی نیست که قوهٔ مجریه هم همینطور و در طلب منافع خویش باشد. بنابراین قوهٔ مجریه باید به توسط قوهٔ مقننه مهار شود. ولی مجلس عوام خود ترجمان منافع خانواده های نسبتاً معدوی است. و منافع یا مصالح آن نمی تواند با مصالح جامعه به طور کلی یکسان باشد، مگر اینکه رأی گیری وسیع و انتخابات مکرری انجام گیرد.[۱۱۳] میل نیز همانند سایر پیروان بنتام ایمان ساده ای به قدرت تعلیم و تربیت داشت دراینکه بتواند این بصیرت را به انسان بدهد که ببیند منافع «واقعی»اش با مصلحت عام پیوند دارد. بنابراین اصلاحات سیاسی و گسترش تعلیم و تربیت باید پابه پای هم پیش برود.

۵. نوعدوستی و روانشناسی تداعی؛ رد و احتجاج میل بر مکینتاش

جیمز میل درصدد برآمد که به کمك روانشناسی تداعی،[۱۱۴] ثابت کند که رفتار نوعدوستانه چگونه برای افرادی که در طلب لذت وراحت خویش اند، امکان دارد. او معتقد بود که «ما هرگز لذات و آلامی جز آنچه از آنِ ماست احساس نمی کنیم. واقعیت این است که تصور ما از آلام یا لذات انسان دیگر، همانا تصور ما از آلام و لذات خودمان است که با تصور مربوط به انسان دیگر تداعی یافته است.»[۱۱۵] ولی این ملاحظات کلید فهم امکان رفتار نوعدوستانه[۱۱۶] را به

۱۱۳. درواقع میل دراین اندیشه برحق بود که مجلس عوام آن زمان فقط نماینده و نمایانگر بخش کوچکی از جمعیت بود. اندیشهٔ دیگری که از آثار او برمی آید این است که قوهٔ مقننه ای که نماینده و نمایانگر طبقات متوسط مرفه باشد، نمایانگر مصالح کل کشور خواهد بود. درعین حال او حدیقف منطقی برای گسترش حق رأی قائل نیست. هرچند مایهٔ تعجب است، ولی برآن بود که طبقات فروتر تحت حاکمیت عقل و فرزانگی طبقه متوسط به سر می برند.

114. associationist psychology

۱۱۵. *تحلیل پدیده های ذهن انسان*، ج ۲، ص ۲۱۷ (۱۸۶۹، ویراستهٔ ج. ا. میل). جان استوارت میل در این مورد راجع به گفتهٔ پدرش اظهارنظر می کند و به ابهام این قول اشاره دارد. قول به اینکه اگر من از لذت دیگران لذت ببرم، لذتی که

←

دست می‌دهد. چه یك تداعی جدایی ناپذیر بین تصور لذت خود ما و تصور لذات سایر اعضای جامعه‌ای که ما به آن تعلق داریم برقرار می‌شود، تداعی‌ای که نتیجه‌اش شبیه به فرآوردهٔ شیمیائی‌ای است که چیزی فراتر از جمع سادهٔ عناصر تشکیل دهندهٔ آن است. و حتی اگر من اصالتاً جویای خیر و صلاح جامعه فقط به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به خیر و صلاح خود باشم، دراین صورت می‌توانم بدون درنظر گرفتن خیر و صلاح خود، جویای خیر و صلاح جامعه باشم.

با این مقدمات، خیلی غریب می‌نماید که میل در *وجیزه‌ای درپاسخ به مکینتاش*[117] که پس از مدتی تأخیر، در سال ۱۸۳۵ منتشر شد حملات بی محابائی به سرجیمز مکینتاش[118] (۱۷۶۵ــ ۱۸۳۲) می‌کند که در سال ۱۸۲۹ مقالاتی در باب اخلاق برای *دایرة‌المعارف بریتانیکا* نوشته بود. مکینتاش نه فقط اصل فایده‌مندی را پذیرفته بود، بلکه در تبیین سیر تکاملی اخلاقیات که خوشی و خوشبختی عام را غایت خود می‌گیرد، از روانشناسی تداعی استفاده کرده بود. ولی دلیل حملهٔ میل به او به قدر کافی روشن است. اگر مکینتاش طرفدار یك نظریهٔ اخلاقی کاملا متفاوت با نظر و نظریهٔ طرفداران بنتام بود، و فی‌المثل اخلاق کانتی را مطرح می‌کرد، میل تا این حد برآشفته نمی‌شد. ولی جرم مکینتاش در چشم میل این بود که صفای مشرب بنتام را با افزودن نظریهٔ حس اخلاقی[119] که متخذ از آراء هاچسون و تا حدی مکتب اسکاتلند و یك وقت مورد رد و انکار صریح بنتام بود، آلوده ساخته بود.

مکینتاش هرچند فایده‌مندی را به عنوان معیار فرق نهادن بین اعمال شایسته و ناشایسته پذیرفته بود، در مورد خصلت خاص احساسات اخلاقی که به هنگام تأمل درباب این گونه اعمال دست می‌دهد، تأکید داشت، بویژه دربارهٔ صفات عامل هرفعل آنچنانکه در اعمال او جلوه‌گر می‌گردد. اگر این احساسات را به عنوان اینکه همه تشکیل دهندهٔ حس اخلاقی‌اند دریك گروه جمع کنیم، می‌توان گفت که این حس اخلاقی شبیه به حس زیبائی است. آری، صفات اخلاقی یك انسان فضیلتمند[120]، از این لحاظ مفیدند که سهمی در افزایش مصلحت عام یا خیر وخوشی همگانی دارند. ولی می‌توان بدون اشاره به فایده‌مندی یا فایده بخشی آنها هم، آن صفات را تأیید و تحسین کرد. درست همان طور که بدون ملحوظ داشتن فایده، یك نقاشی

احساس می‌کنم لذت من است و نه لذت آن دیگران یك چیز است ــ که درست هم هست ــ و قول به اینکه اگر من درصدد تأمین لذت دیگران برآیم، این صرفاً وسیله‌ای است برای آنکه برای خود کسب لذت کنم، چیزی است بکلی متفاوت با آن.

116. altruistic 117. Fragment on Mackintosh 118. Sir james Mackintosh
119. moral sense theory 120. virtuous

زیبا را می ستائیم.[۱۲۱]

جیمز میل در بحث و انتقاد از برداشت مکینتاش می گفت اگر حس اخلاقی ای وجود می‌داشت لاجرم باید به صورت یکی از قوای دماغی یا ملکات نفسانی می بود، و ما منطقاً می توانستیم ارجحیت و اولویت آن‌را برحکم فایده مندی اذعان کنیم. البته مکینتاش معتقد بود که در واقع احساسات اخلاقی و حکم فایده مندی همواره هماهنگ اند. ولی در این صورت حس اخلاقی، یك اصل موضوعهٔ زائد خواهد بود. و اگر یك قوهٔ [نفسانی] مستقل است، و لااقل علی الاصول حکمش نافذتر و بالاتر از حکم فایده مندی است، دراین صورت باید گفت یك حس غیراخلاقی است، نه اخلاقی. زیرا حکم فایده مندی همان حکم اخلاقی است.

بسیاری اشخاص، قطع نظر از اینکه آیا «حس اخلاقی» اصطلاحی مناسب یا نامناسب است، احساس می کنند که ما قطعاً احساساتی از آن گونه که مکینتاش توصیف می کند، درخود می یابیم. دراین صورت این همه قیل و قال برای چیست؟ جواب کلی اش این است که هم بنتام و هم میل به نظریهٔ حس اخلاقی به عنوان یك آموزهٔ مبهم و از بعضی وجوه، خطرناك می نگریستند که با مکتب اصالت فایده، نسخ شده است، لذا هر کوششی برای احیاء مجدد آن یك گام ارتجاعی شمرده می شود. بویژه میل برآن بود که نظریهٔ مکینتاش دلالت براین دارد که نظرگاه والاتری نسبت به نظرگاه اصالت فایده درکار است، نظرگاهی که افقش فراتر از ملاحظهٔ دنیوی فایده وفایده مندی است. و چنین داعیه‌ای بر میل گران می آمد.

حاق مطلب این است که جیمز میل مصمم بود که آیین بنتام را دربست، بدون هیچ جرح و تعدیلی بپذیرد.[۱۲۲] هر کوششی، ازجمله نظیر کوشش مکینتاش در جهت الفت دادن بین مکتب اصالت فایده با اخلاق شهودی، اورا برمی آشفت. چنانکه بعداً خواهیم داد، فرزند میل، چنین سرسپردگی ای در قبال «وحی مُنزل» بنتام و بنتامیان نداشت.

۶. آراءِ جیمز میل دربارهٔ ذهن

پیداست که استفادهٔ جیمز میل ازروانشناسی تداعی درتبیین امکان رفتار نوعدوستانهٔ افرادی که طبیعتاً جویای لذت خویشند، به طور کلّی مستلزم به کار گرفتن روش تحلیل تحویلی است که بویژه در اندیشهٔ هیوم، از لوازم اصالت تجربهٔ کلاسیك است، و به نحو منظمی نیز مورد استفادهٔ بنتام قرار گرفته است. بدینسان میل در کتاب *تحلیل پدیده های ذهن انسان* می کوشد

۱۲۱. به همین ترتیب، احساساتی که ما در اندیشه به صفات نامطلوب یك انسان بد عمل داریم، لازم نیست که حتماً مربوط به فقدان فایده باشد.

۱۲۲. این تصمیم در حملهٔ میل به مکینتاش که ارزش اخلاقی اعمال را مبتنی بر نیت می نماید، حال آنکه بنتام با چنین برداشتی مخالف بوده است، نیز جلوه گر است.

حیات روحی یا ذهنی انسان را به عناصر اساسی اولیه اش تحویل کند. در خطوط کلی، یعنی در فرق نهادن بین تأثرات (انطباعات)[۱۲۳] و تصورات[۱۲۴] دنباله‌رو هیوم است، و تصورات را نسخه‌ها یا صورتهائی از تأثرات (انطباعات) می‌داند. ولی میل بالصراحه از حسیات[۱۲۵] سخن می‌گوید نه از تأثرات. لذا می‌توان گفت که او در تصویر سیر پدیده‌های ذهنی به عنوان جریانی از دگردیسی یا تبدیل صورت حسیات، تابع کندیاك است.[۱۲۶] این را نیز باید افزود که میل حسیات و تصورات را تحت اصطلاح «احساسات»[۱۲۷] گرد می‌آورد. «ما دوگونه احساسات داریم؛ یکی آنها که به هنگام حضور موضوع وجود دارند؛ دوم آنهایی که پس از قطع حضور موضوع حسی شان وجود دارند. ردهٔ اول را حسیات و ردهٔ دوم را **تصورات** نام می‌نهیم.»[۱۲۸]

میل پس از تحویل ذهن به عناصر اصلی اش، به بازسازی پدیده‌های ذهنی به کمك اصول تداعی تصورات می‌پردازد. و اشاره می‌کند که هیوم قائل به سه اصل برای تداعی بود، یعنی مجاورت زمانی یا مکانی، علیت و مشابهت. ولی به نظر میل علیت را می‌توان با مجاورت زمانی همسان گرفت، یعنی با نظم توالی منظم. «علیت، نامی است برای نظمی که بین امر سابق و امرلاحق برقرار است؛ یعنی سبق محرز و مداوم یکی، و لحوق دیگری.»[۱۲۹]

اثر میل به مباحث دیگر چون نامیدن، رده بندی، انتزاع، حافظه، اعتقاد، استدلال، حسیات لذت بخش ورنج آور، اراده و قصد را نیز دربر می‌گیرد. و مؤلف در پایان اشاره می‌کند که به دنبال این مباحث که عبارت از بخش نظری آموزهٔ ذهن است، بخش عملی متشکل از منطق، به عنوان مجموعهٔ قواعد عملی برای ذهنِ جویای حقیقت، اخلاق و مطالعهٔ تعلیم و تربیت خواهد آمد، و مراد از تعلیم و تربیت همانا آموزش دادن به افراد است برای اینکه بتوانند فعالانه در تأمین حداکثرخیر و خوشی ممکن برای خود و همنوعان خود سهیم باشند.

ما نمی‌توانیم با بازسازی پدیده‌های ذهنی میل همرأی باشیم. ولی بیفایده نیست که به شیوه‌ای که او به مسألهٔ تأمل[۱۳۰] می‌پردازد، توجه کنیم. لاك تأمل را توجه ذهن به فعل و انفعالات خویش توصیف کرده است. ذهن با سیّالهٔ آگاهی[۱۳۱]، یکسان گرفته شده است. آگاهی یعنی داشتن حسیات و تصورات. بنابراین «تأمل چیزی نیست جز آگاهی»[۱۳۲] تأمل بریك تصور همانا برابر است با داشتن آن. دیگر جائی برای افزودن یك عامل اضافی نیست.

123. impressions 124. ideas 125. sensations

۱۲۶. نگاه کنید به بخش اول از جلد پنجم این *تاریخ فلسفه*.

127. feelings

۱۲۸. *تحلیل*، ج ۱، ص ۵۲.

۱۲۹. پیشین، ج ۱، ص ۱۱۰.

130. reflection 131. stream of consciousness

۱۳۲. پیشین، ج۲، ص ۱۷۷.

جان استوارت میل در اظهار نظر راجع به نظریهٔ پدرش می نویسد: «تأمل ما برهریك از احساسات یا اعمال ذهنی‌مان، بیشتر **توجّه** به آن احساس است (چنانکه در متن گفته شده) تا صرفاً داشتن آن»[۱۳۳] این نکته درست به نظر می‌رسد. ولی جیمز میل چندان مصمم به تبیین کل حیات ذهنی بر وفق تداعی عناصر اولیه، و روش تحلیل تحویلی است، که ناچار بعضی از عوامل موجود درآگاهی را که تن به چنین برداشتی نمی‌دهند، به نحوی رفع ورجوع می کند. به عبارت دیگر دراینجا اصالت تجربه، جزم‌اندیشی نهانی خود رابرملا می سازد.

۷. دربارهٔ اقتصاد بنتامی

اینك نظری به اقتصاد بنتامی می افکنیم. عقیدهٔ بنتام در مورد بازار اقتصادی این بود که در بازاری که رقابت آزاد داشته باشد، قطعاً هماهنگی منافع، لااقل در درازمدت، برقرار می گردد. آنچه او دراین زمینه از دولت انتظار داشت عبارت بود از رفع موانع و محدودیتها، نظیر لغو تعرفه‌هایی که بر بازار غلهٔ انگلستان حاکم بود و بنتام آن را حافظ منافع زمینداران می شمرد.

در پشت این نظریهٔ **آزادی عمل**[۱۳۴]، نفوذ فیزیوکراتهای[۱۳۵] فرانسوی، که پیشتر به آنها اشاره کردیم، مشهود است، هرچند عناصری هم از محققان انگلیسی، بویژه از آدام اسمیت اخذ و اقتباس کرده است.[۱۳۶] ولی مسأله، صرفاً محدود به اخذ و اقتباس آرایی از محققان پیشین نبود. چه می توان گفت اقتصاد **آزادی عمل** نیازها و اهداف آرزوهای نظام روبه گسترش صنعتی و سرمایه‌دارانهٔ آن زمان را منعکس می کرد. به عبارت دیگر بازتابندهٔ منافع واقعی یا فرضی طبقهٔ متوسط بود که جیمز میل آن را عاقل‌ترین عنصر درجامعه می‌دانست.

این نظریه بیان کلاسیکش را در آثار دیوید ریکاردو[۱۳۷] (۱۷۷۲ـ۱۸۲۳)، بویژه در کتاب *مبانی اقتصاد سیاسی*[۱۳۸] که در سال ۱۸۱۷ منتشر شد، یافت. از قول بنتام نوشته‌اند که جیمز میل فرزند معنوی اوست و ریکاردو فرزند معنوی جیمز میل است. ولی هرچند عمدتاً براثر

۱۳۳. پیشین، ج ۲، ص ۱۷۹، یادداشت شمارهٔ ۳۴.

۱۳۴. آزادی عمل: laissez-faire [: لسه فر = بگذارید بکنند] در اقتصاد، نظریه ای که مکتب فیزیوکراتها آن را عنوان کرده و مدعی بودند که فعالیت اقتصادی موقعی سودمند است که دولت هیچگونه مداخله‌ای درآن نداشته باشد... *دایرة‌المعارف فارسی*.

۱۳۵. فیزیوکراتها physiocrats یا مکتب طبیعیون، نام جمعی ازمتفکرین فرانسوی قرن هجدهم که اولین مکتب منظم اقتصادی را به نام فیزیوکراسی به وجود آوردند. مؤسس آن فرانسوا کنه و ازپیروان جدی وی مارکی دومیرابو بود. کنه معتقد بود که منشأ تمام ثروتها زمین است، و فقط کشاورزی است که می تواند بر ثروت ملی بیفزاید... *دایرة‌المعارف فارسی*.

۱۳۶. نگاه کنید به بخش دوم از جلد پنجم این *تاریخ فلسفه*.

137. David Ricardo 138. *Principles of Political Economy*

تشویقهای میل بود که بالاخره ریکاردو کتاب *مبانی* خود رامنتشر کرد، ولی درنظریهٔ اقتصادی، این میل بود که به آراء ریکاردو اتکا داشت. در هرحال این اثر ریکاردو بیان کلاسیك اقتصاد بنتامی بود.

به نظر ج. ر. مك کالاك[139] (۱۷۸۹ ـ ۱۸۶۴)، شاگرد ریکاردو، خدمت بزرگ ریکاردو، همانا شرح قضیهٔ اساسی علم ارزش[140] بود. بیان قضیه از این قرار است که در بازار آزاد، ارزش کالاها با توجه به میزان کاری که برای تولید آن صرف شده، تعیین می گردد. به عبارت دیگر ارزش همانا تبلور کار است

حالا اگر این نظریه درست باشد، لاجرم پولی که از فروش کالاها حاصل می شود، بحق از آن کسانی است که کارشان آن کالاها را تولید کرده است. می توان گفت نتیجه ای که مارکس از نظریهٔ مبتنی بر کار ارزش گرفت،[141] کمابیش موجه می نمود، مگر اینکه بخواهیم از این زاویه بحث کنیم که سرمایه‌دار هم در زمرهٔ کارگران است. ولی ریکاردو و سایر اقتصاددانان مکتب آزادی عمل هرگز دراین صدد نبودند که از نظریهٔ ارزش مبتنی بر کار به عنوان وسیله ای برای بیان این امر استفاده کنند که سرمایه‌داری ذاتاً مستلزم بهره کشی از کارگران است. اولا اینان توجه داشتند که سرمایه‌دار با گذاردن سرمایه در ماشین آلات و غیره به امر تولید کمك می کند. ثانیاً علاقه به این بحث داشتند که دریك بازار رقابتی، که از هرقید وبندی آزاد باشد، قیمتها طبیعتاً ارزش واقعی کالاها را نشان می‌دهند.

این شیوه بحث واحتجاج، لااقل به نحو مضمر، متضمن این قول است که بازار آزادی که تابع یك نوع قانون اقتصادی طبیعی باشد سرانجام هماهنگی منافع را تأمین می نماید ودرجهت مصلحت عام پیش می رود، به این شرط که هیچکس در عملکرد آن دستکاری و دخالت نکند. ولی این برداشت خوشبینانه فقط یك جنبه از اقتصاد بنتامی را باز می نماید. طبق نظر ت. ر. مالتوس[142] (۱۷۶۶ ـ ۱۸۳۴) هرگاه که گذران زندگی آسانتر شود، جمعیت همواره روبه افزایش می نهد، مگر اینکه نسبت افزایشش به نحوی مهار گردد. بدینسان افزایش جمعیت سریعتر از تأمین معاش پیش می تازد. چرا که دستمزدها به اصطلاح درحد «بخور و نمیر» ثابت می ماند و نمی توان گفت که این قانون یعنی ثابت ماندن دستمزد اکثریت در حد پایین به نفع تأمین بیشترین میزان خوشی / خوشبختی برای بیشترین تعداد ممکن از آدمها عمل می کند.

اگر بنتامیها می خواستند یك انطباق جامع از اصل فایده مندی در حوزهٔ اقتصاد به عمل آورند، در این صورت دراین حوزه هم درخواست هماهنگ سازی منافع به مدد قانون می کردند.

139. J. R. McCulloch 140. science of value

۱۴۱. نگاه کنید به بخش دوم از جلد هفتم این *تاریخ فلسفه*

142. T. R. Malthus

یعنی نظیر همان درخواستی که درحوزهٔ سیاست داشتند. درواقع جیمز میل در مقاله‌ای که درباب حکومت برای *دایرة‌المعارف بریتانیکا* نوشته بود، اعلام داشته بود که خوشی و خوشبختی همگانی وقتی بالا می‌رود که بیشترین میزان بهره‌یابی هرکس از ثمرهٔ کارش تأمین گردد، و حکومت باید مانع از استثمار ضعفا به دست اقویا گردد. ولی اعتقاد آنها (بنتامیها) به بعضی قوانین اقتصادی، برداشت بنتامی را هم راجع به امکان و هم دربارهٔ مطلوبیت دخالت دولت در حوزهٔ اقتصاد، محدود ساخته بود.

از سوی دیگر خود آنان با قول به قوانین اقتصادی طبیعی، درحصاری که برگرد حوزهٔ اقتصاد کشیده بودند، رخنه می‌افکندند. اولا مالتوس برآن بود که هرچند دستمزدها میل به ثبات دارد، اجاره‌بهای زمین همپای افزایش حاصلخیزی زمین بالا می‌رود. و این اجاره‌بها همانا سود زمینداران است، هرچند که اینان در کار تولید کمکی نمی‌کنند. به عبارت دیگر اربابان و زمینداران طفیلی جامعه‌اند. و همهٔ بنتامیها معتقد بودند که قدرت اینان باید درهم شکسته شود. ثانیاً کسانی که شدیداً تحت تأثیر اندیشه‌های مالتوس درباب جمعیت قرار گرفته‌اند، شاید به این فکر افتاده باشند که تنها راه افزایش سودها و دستمزدها باید در محدود ساختن رشد جمعیت باشد، و این غیرعملی است، چرا که پذیرفتن دخالت [دولت] ــ لااقل نظراً ــ در توزیع ثروت خود کوشش درجهت کشف سایر شیوه‌های تأمین این هدف را تشویق می‌کند. و در واقع هم جان استوارت میل نظارت و دخالت قوهٔ مقننه را، لااقل به شیوه‌ای محدود، در امر توزیع ثروت مطرح می‌سازد.

به عبارت دیگر، اگر اقتصاددانان بنتامی کارخود را با جداسازی حوزهٔ اقتصاد، که درآن‌جا شیوهٔ **آزادی عمل** باید حاکم باشد، از حوزهٔ سیاست، که درآن هماهنگ‌سازی منافع از طریق قوهٔ مقننه مطلوب است، آغاز کردند، درروایت متکامل‌تر ج. ا. میل از اصالت فایده، این فاصله بین حوزه‌های اقتصاد و سیاست، ازمیان برخاسته است. چنانکه در فصل بعد خواهیم دید، ج. ا. میل عناصری به فلسفهٔ اصالت فایده افزود، که با صورت جزمی آیین بنتام قابل جمع نبود. ولی به نظر نگارنده چنین می‌رسد که میل با پیشنهاد بعضی مداخله‌های دوستی در حوزهٔ اقتصاد به نحوی که ناظر به افزایش خیروخوشی عام باشد، اصل فایده‌مندی را یك معنی دراقتصاد هم وارد کرد، اصلی که ازهمان آغازهم اگر بنتامیان قائل به خودمختاری حوزهٔ اقتصاد و قوانین لایتغیر حاکم برآن نمی‌بودند، قابل اطلاق بود.

فصل ۲

نهضت اصالت فایده (۲)

۱. زندگی و آثار جان استوارت میل

جان استوارت میل[1] در بیستم مه ۱۸۰۶ در لندن به دنیا آمد. گزارش دل انگیزی از تعلیم و تربیت فوق العاده ای که پدرش برای او به کار بسته بود، در *زندگینامهٔ خودنوشت*[2] او آمده است. ظاهراً در سه سالگی شروع به آموختن زبان یونانی کرد، و در دوازده سالگی تا آن حد به زبان و ادبیات یونانی و لاتین و تاریخ و ریاضیات آشنا بود که می توانست به قول خودش به مطالعات عالی از جمله منطق بپردازد. در سال ۱۸۱۹ دورهٔ کامل اقتصاد سیاسی را که شامل مطالعهٔ آثار آدام اسمیت و ریکاردو بود، به پایان برد. در مورد مذهب «من از اول بدون اعتقاد دینی به معنی متعارف کلمه بارآمدم»[3] هرچند پدرش او را تشویق کرده بود که تاریخ عقاید دینی ای را که در فرهنگ بشری مطرح است، بیاموزد.

ج. ا. میل در سال ۱۸۲۰ به جنوب فرانسه، نزد سرسمیوئل بنتام[4]، برادر بنتام فیلسوف، دعوت شد. وی طی اقامتش در خارج نه فقط زبان و ادبیات فرانسه آموخت، بلکه در مونپلیه[5] به تحصیل دررشته‌های شیمی، جانورشناسی، منطق و ریاضیات عالی پرداخت و با بعضی اقتصاددانان و متفکران لیبرال آشنا شد. پس از بازگشت به انگلستان به سال ۱۸۲۱، مطالعهٔ آثار کندیاك[6]، و حقوق رومی را نزد جان آستین (۱۷۹۰ـ ۱۸۵۹) آغاز کرد و توجه بیشتری به فلسفهٔ بنتام معطوف داشت. دامنهٔ مطالعات فلسفی اش را به آثار متفکرانی چون هلوِسیوس،

1. John Stuart Mill 2. *Autobiography*

۳. زندگینامهٔ خودنوشت، ص ۳۸ (طبع دوم، ۱۸۷۳). جیمز میل (پدرجان استوارت) با آنکه اهل تعطیل و توقف (= لاادری) بود و نه ملحد جزمی، قبول نداشت که ممکن است جهان، آفریدهٔ خدائی باشد که قدرت بی منتها را با حکمت و رأفت بی منتها جمع داشته باشد. علاوه براین فکر می کرد که این اعتقاد اثر زیانباری در اخلاقیات دارد.

4. Sir Samuel Bentham 5. Montpellier 6. Condillac

لاك، هیوم، رید و داگلد استوارت گسترش داد. از طریق تماس شخصی با کسانی چون جان آستین و برادر کهترش چارلز، به محفل اصالت فایده ایها کشیده شد. درواقع در زمستان ۱۸۲۲ـ۱۸۲۳ «محفل اصالت فایده ای» کوچکی به ابتکار خویش تأسیس کرد که در حدود سه سال و نیم پایدار ماند.

درسال ۱۸۲۳ به پایمردی پدرش، مقام منشیگری در کمپانی هند شرقی به دست آورد، و پس از ترقیات متوالی در سال ۱۸۵۶ رئیس دفتر این کمپانی شد و حقوق کلانی دریافت می کرد. نه پدر و نه پسر، هیچیك به مقام استادی دانشگاه نایل نشدند.

نخستین آثار چاپ شدهٔ میل عبارت بود از چند نامه، در دفاع از ریکاردو و جیمز میل، که در سال ۱۸۲۲ منتشر گردید. پس از تأسیس نشریهٔ *Westminster Review* در سال ۱۸۲۴ یکی از همقلمان ثابت آن شد. و در سال ۱۸۲۵ ویرایش و نظارت بر طبع کتاب محکمه پسندی *شواهد* اثر بنتام را که در پنج مجلد بود به عهده گرفت و این کار به تصریح خودش تمام اوقات فراغت او را به مدت یك سال به خود مصروف داشت.

چندان عجبی نیست که این پرکاری درازمدت، که با ویرایش دستنویسهای بنتام به اوج خود رسید، در سال ۱۸۲۶ منتهی به ضعف شدید مزاج و اعصاب او شد. ولی این بحران روحی و روانی تأثیر مهمی در نگرش میل باقی گذاشت. در دوران افسردگیش، فلسفهٔ اصالت فایده که پدرش آن را به وی القا کرده بود، جاذبه اش را برای او از دست داد. ولی بکلی آن را ترك نکرد، بلکه دو استنباط تازه درمورد آن پیدا کرد. نخست اینکه خوشی / خوشبختی، با جست وجوی مستقیم آن به دست نمی آید؛ هنگامی به دست می آید که انسان در طلب نیل به هدف یا آرمانی سوای خوشی یا لذت شخصی می کوشد. دوم اینکه اندیشهٔ تحلیلی را باید با پرورش احساسات ـــ همان جنبه از طبیعت بشر که بنتام به آن بدگمان بود ـــ توأم و تکمیل کرد. از همین روی بود که میل کم‌کم درشعر و هنر معنائی سراغ می کرد.[7] از این مهمتر علاقه‌ای به کلریج[8] و شاگردانش که کلا مخالف بنتامیها شمرده می شدند، به هم رسانده بود. باگذشت زمان هنری در کارلایل[9] می یافت، و این توفیقی بود که پدرش نمی توانست بدان دست یابد. باری درمورد اثر بحران میل نباید مبالغه کرد. او همچنان پیرو اصالت فایده بود، و با آنکه آیین بنتام را از جنبه های مهمی تعدیل کرد، هرگز به اردوی مخالف آن نپیوست. به تعبیر خودش او هرگز در واکنش حادی که قرن نوزدهم در برابر قرن هجدهم ظاهر کرد، ودربریتانیای کبیر کلریج و کارلایل نمایندگان آن بودند، سهیم نبود. در عین حال از تنگی و محدودیت برداشت بنتام از طبیعت انسان آگاه بود، چنین اعتقادی یافته بود که تأکید فیلسوفان روشنگر فرانسوی و بنتام

۷. میل در سال ۱۸۲۸ شروع به خواندن آثار وردزورث کرد.

8. Coleridge 9. Carlyle

در مورد عقل نظری تحلیلی را با تفاهم نسبت به اهمیت سایر جنبه‌های طبیعت انسان و فعالیت او، اگر نه تبدیل، باری تکمیل باید کرد.

در سال ۱۸۲۹ ـ ۱۸۳۰ با آموزه‌های پیروان سن ـ سیمون آشنا شد.[۱۰] در حالی که دربسیاری موضوعات با آنها موافق نبود، به نظرش چنین رسید که انتقاد آنها از آزادی عمل بیانگر حقایق مهمی است. به علاوه «هدف آنها به نظرم معقول و مطلوب آمد، هرچند وسایل تحقق آن چندان کارا نمی‌نمود.»[۱۱] میل قلباً همواره یك فردگرای واقعی و طرفدار ثابت قدم آزادی فردی باقی ماند. ولی کاملا آماده بود که فردگرایی را به نفع رفاه عام، تعدیل کند.

در سال ۱۸۳۰ـ ۱۸۳۱ *پنج رساله درباب چند مسألهٔ متنازعٌ فیه اقتصاد سیاسی*[۱۲] نوشت، هرچند این رسالات تا سال ۱۸۴۴ منتشر نشد.[۱۳] درسال ۱۸۴۳ کتاب مشهورش *نظام منطق*[۱۴] را که چندسال درآن صرف وقت کرده بود، منتشر کرد. بعضی از بخشهای این کتاب، به انگیزهٔ مباحثی از کتاب *تاریخ علوم استقرائی*[۱۵] (۱۸۳۷) اثر و. هیوئل[۱۶]، ومباحثی از کتاب *گفتار در مطالعهٔ فلسفهٔ طبیعی*[۱۷] (۱۸۳۰) اثر سرجان هرشل[۱۸] نوشته شده بود. دربازنویسی نهائی این اثر ازکتاب *فلسفهٔ علوم استقرائی*[۱۹] (۱۸۴۰) اثر هیوئل و نخستین مجلدات *دروس فلسفهٔ تحصّلی*[۲۰] اثر اوگوست کنت[۲۱] استفادهٔ شایانی شده بود.[۲۲] مکاتبهٔ او با این پوزیتیویست معروف فرانسوی (کنت)، که هرگز همدیگر را ندیده بودند، در سال ۱۸۴۱ آغاز شد. ولی با گذشت زمان این دوستی مکاتبه ای ضعیف شد و سپس پایان گرفت. میل همچنان به کنت حرمت می نهاد، ولی با آراء و اندیشه‌های اواخر عمری این فیلسوف پوزیتیویست دربارهٔ سازمان دهی معنوی جامعهٔ بشریت، هیچگونه همدلی نداشت.

میل درسال ۱۸۴۸ کتاب *مبانی اقتصاد سیاسی*[۲۳] اش را منتشر کرد.[۲۴] در سال ۱۸۵۱ با

---

۱۰. کنت کلود هانری دو رووروا دوسن ـ سیمون (۱۷۶۰ ـ ۱۸۲۵) Comt Claude Henri de Rouvroy de Saint-Simon سوسیالیست فرانسوی که آرائش باعث پدید آمدن یك گروه یا مکتب گردید.

۱۱. *زندگینامهٔ خودنوشت*، ص ۱۶۷. میل به هدف یا آرمان سازمان‌دهی کار و سرمایه در جهت تأمین خیر و صلاح عام جامعه اشاره می کند.

12. *five Essays on Some Unsettled Questions of Polilical Economy*

۱۳. بعضی از بخشهای رسالهٔ پنجم بعداً در سال ۱۸۳۳ بازنویسی شد.

14. *System of Logic* 15. *History of the Inductive Sciences* 16. w. whewell

17. *Discourse on the Study of Natural Philosophy* 18. Sir John Herschel

19. *Philosophy of the Inductive Sciences* 20. *Cours de philosophie positive*

21. Auguste Comte

۲۲. اوگوست کنت (۱۷۹۸ ـ ۱۸۵۷) نخستین جلد از این اثر را در سال ۱۸۳۰ منتشر کرد.

23. *Principles of Political Economics*

۲۴. ویرایشهای بعدی این اثر در سالهای ۱۸۴۹ و ۱۸۵۲ منتشر شد.

هاریت تیلور[۲۵] که از سال ۱۸۳۰ با او رفاقت صمیمانه‌ای داشت، و شوهر اولش در سال ۱۸۴۹ وفات یافته بود، ازدواج کرد. در سال ۱۸۵۹، که یك سال از وفات همین همسرش می‌گذشت، کتاب *دربارهٔ آزادی*[۲۶] اش را منتشر کرد، و درسال ۱۸۶۱ کتاب *ملاحظاتی درباب حکومت نماینده‌ای*[۲۷] را، و درسال ۱۸۶۳ کتاب *اصالت فایده*[۲۸] را.[۲۹] در سال ۱۸۶۵ کتابی به نام *نظری به فلسفهٔ سرویلیام هامیلتون*[۳۰] و چندرسالهٔ کوچك دربارهٔ *اوگوست کنت و پوزیتیویسم*[۳۱] انتشار داد.

از سال ۱۸۶۵ تا ۱۸۶۸ نمایندهٔ وستمینستر در مجلس بود. در مجلس به طرفداری از لایحهٔ اصلاحات ۱۸۶۷، و مخالفت با سیاست حکومت بریتانیا در ایرلند سخن می‌گفت. دربارهٔ جزوهٔ *انگلیس و ایرلند*[۳۲] (۱۸۶۸)اش می‌گفت «این اثر جز در ایرلند خواهان و خریدار نداشت، ومن هم انتظارش را نداشتم.»[۳۳] میل همچنین طرفدار حق رأی و نمایندگی زنان بود.

میل در هشتم ۱۸۷۳ در آوینیون درگذشت. *رسالات و مباحث*[۳۴] او در چهارمجلد بین سالهای ۱۸۵۹ و ۱۸۷۵ انتشار یافت، و *جستارهائی در باب دین*[۳۵] در ۱۸۷۴. دربارهٔ این اثر اخیرالذکر، که درآن میل فرض وجود خدایی با قدرت محدود را با شور و علاقه مطرح می‌کند، در فصل بعد اشاره وبحثی اجمالی خواهیم داشت.

۲. میل و اخلاق اصالت فایده‌ای

میل در کتاب *اصالت فایده* تعریف یا توصیفِ فراوانْ نقل شده‌ای از اصل اساسی اخلاق اصالت فایده‌ای که به دست می‌دهد که کاملا با آیین بنتام هماهنگ است. «عقیده‌ای که فایده‌مندی یا اصل بیشترین خوشی را به عنوان شالودهٔ اخلاقیات می‌پذیرد از این قرار است که اعمال انسان تا آنجا درست و شایسته است که در جهت افزایش خوشی باشد، و آنجا ناشایسته و نادرست است که درجهت کاهش خوشی باشد. مراد از خوشی، لذت و فقدان رنج

25. Harriet Taylor

۲۶. *On Liberty* ترجمه‌های فارسی: درآزادی. ترجمه ومقدمهٔ محمود صناعی (تهران، جیبی، ۱۳۴۰؛ *رساله دربارهٔ آزادی* . ترجمهٔ جواد شیخ‌الاسلامی (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۸)

27. *Considerations on Representative Government* 28. utilitarianism

۲۹. این اثر کوتاه قبلا به صورت مقالات مسلسل در مجلهٔ *Fraser's Magazine* منتشر شده بود.

30. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*

31. *Auguste Comte and Positivism* 32. *England and Ireland*

۳۳. *زندگینامهٔ خودنوشت*، ص ۲۹۴.

34. *Dissertations and Discussions* 35. *Essays in Religion*

است، و مراد از نا ـ خوشی، درد (= رنج) و فقدان لذت است.»[۳۶]

آری میل می‌کوشد نشان بدهد که اصالت فایده، فلسفهٔ خودگرایی[۳۷] یا سودجویی[۳۸] نیست. از آن روی فلسفهٔ خودگرایی نیست که خوشی، در سیاق اخلاقی، «تأمین بیشترین خوشی عامل(مباشر فعل) نیست، بلکه بیشترین میزان از خوشی به طورکلی است.»[۳۹] در سودجویی هم که نقطهٔ مقابل حق‌جویی است، عبارت است از خدمت به منافع فرد بدون درنظرداشتن منافع و مصالح عام «مثل اینکه فی‌المثل یك وزیر برای حفظ مقام خودش منافع کشورش را فدا کند»[۴۰] چنین رفتاری صریحاً با اصل بیشترین خوشی ناسازگار است. میل گرچه بیشتر درصدد این است که نشان دهد مکتب اصالت فایده سزاوار اتهاماتی که بعضیها برآن وارد می‌آورند و آموزهٔ بنتام را در معرض آن قرار می‌دهند، نیست، ولی در عین حال شواهد زیادی به دست می‌دهد حاکی از اینکه تفکرش درهمان چهارچوب بنتامی پیش می‌رود. این معنی بخوبی از بحث او راجع به جنبهٔ استدلالی اصل فایده‌مندی برمی‌آید.[۴۱] نخستین نکتهٔ میل دراین مورد این است که خوشی اجماعاً به عنوان خیر پذیرفته شده است. «خوشی هر شخص برای آن شخص خیر و خوب است، ولذا خوشی عام برای مجموعهٔ آن اشخاص (جامعه) خوب است.»[۴۲] این قول دلالت بر پذیرفتن تحلیل بنتام از اصطلاحاتی چون «جامعه» و «مصلحت عام» دارد. میل سپس چنین به احتجاج خود ادامه می‌دهد که خوشی، همانا یك امر خوب (به صورت نکره) نیست، بلکه امر خوب (به صورت معرفه) است: فی نفسه یك غایت است که همه خواهان و جویای آن‌اند. می‌توان براین قول ایراد کرد و گفت بعضی از مردم فضیلت یا مال یا شهرت را به خاطر خود آنها می‌جویند، و چنین چیزهایی را نمی‌توان دقیقاً عین خوشی دانست. ولی این مسأله که اینگونه چیزها به خاطر خودشان مطلوب‌اند توضیحش

۳۶. *اصالت فایده*، ص ۹ـ۱۰ (طبع دوم، ۱۸۶۴).

37.egoism 38. expediency

۳۹. پیشین، ص ۱۶.

۴۰. پیشین، ص ۳۲. میل می‌گوید سودمند ممکن است به معنای چیزی باشد که برای تأمین یك سود آنی و موقت مفید باشد، در حالی که تأمین این سود مستلزم تخطی از یك قاعده باشد « که رعایتش به درجات از آن سودمندتر باشد» (پیشین). وروشن است که نه فقط افراد بلکه جامعه هم که زعماء امور نمایندهٔ آنند، درمعرض وسوسهٔ جست‌وجوی نفع آنی و موقت است. نظرمیل این است که «سودمند» به این معنی با «مفید» واقعی فرق دارد، لذا مسألهٔ انتخاب بین سودمندها به نحوی که طبق اصل فایده‌مندی موجه است، در اینجا مطرح نیست.

۴۱. میل در اینجا با بنتام موافق است که اصل فایده‌مندی را نمی‌توان با استنتاج ازیا قیاس به اصل یا اصول غائی‌تری اثبات کرد، زیرا حقیقت مورد بحث، هدف غایی عمل انسان است. و «مسائل مربوط به هدف غایی، به معنی عادی کلمه تن به دلیل و استدلال نمی‌دهند»، (*اصالت فایده*، ص ۵۲). می‌توان ثابت کرد که همهٔ انسانها در طلب خوشی‌اند و فقط خوشی را غایت عمل خود می‌دانند. این واقعیت خود دلیل کافی است براینکه خوشی تنها هدف غائی عمل است.

۴۲. *اصالت فایده*، ص ۵۳.

درتداعی معانی است. فی المثل فضیلت را درنظر بگیرید. «اگر به خاطر راهبر بودن آن به لذت نبود، و یا مخصوصاً اگر منتهی به حفظ انسان از درد یا رنج نمی گردید، مطلوبیت بالاصاله نداشت.»[۴۳] ولی آنچه دراصل به عنوان وسیلهٔ نیل به لذت، مطلوب است براثر تداعی لذت، خود مطلوب بالاصاله می گردد. و سپس نه دیگر به عنوان وسیلهٔ نیل به لذت یا خوشی، بلکه جزوذات وذاتی آن، طلب می شود. پیداست که چنین شیوهٔ بحثی، با عنایتی که به روانشناسی تداعی دارد، در حظ مکتب بنتام است.

هیچکس دراین مسأله مناقشه ندارد که میل کار خود را با مکتب بنتام که به همت پدرش با آن آشنا شده بود، آغاز کرد، وهرگزرسماً آن را رد نکرد، وهمواره اعتقاد خود را به بخشهایی از آن حفظ کرد. جنبهٔ مهم رگهٔ اصالت فایده ای میل را نباید درآرا و عقایدی جست و جو کرد که او از بنتام و جیمزمیل اخذ کرده بود. بلکه باید در آرائی جست که خود میل براین مکتب افزود و چهار چوب اصلی بنتامی آن را چندان دگرگون کرد که یا می بایست از نو و از ریشه بازسازی می شد، یا رها می گردید.

برجسته تر از همهٔ آرائی که میل درمیان آورد، قائل شدن به تفاوتهای کیفی ذاتی بین انواع لذتها بود. و وی تصریح کرد که «به طور کلی محققان این مکتب ارجحیت لذات روحی را بر لذات جسمانی، عمدتاً درپایدارتر بودن، امن تر بودن و آسان یاب تر بودن آنها دانسته اند ــ یعنی در امتیازات بیرونی آنها، نه در طبیعت ذاتی آنها»[۴۴] و بحث واحتجاج خود را چنین ادامه می دهد که «محققان مکتب اصالت فایده می توانستند نظرگاه دیگر درپیش بگیرند که منطقی تر باشد. این کاملا موافق با اصل فایده مندی است که به این واقعیت اذعان کنیم که بعضی از انواع لذت از بعضی دیگر مطلوب تر و با ارزش ترند. خطاست که وقتی درمحاسبهٔ همهٔ امور دیگر، به کیفیت هم به اندازهٔ کمیت توجه می شود، برآورد ارزش لذات صرفاً مبتنی بر کمیت باشد.»[۴۵]

چه بسا حق با میل باشد که می گوید درست نیست در فرق نهادن بین لذات، تفاوتهای کیفی به حساب نیاید. ولی این نظرش که به رسمیت شناختن تفاوتهای کیفی ذاتی، با مکتب بنتام سازگار است، کاملا ناموجه است. دلیلش هم روشن است. وقتی که بخواهیم بین لذات مختلف، بدون هیچ معیار و سنجه ای جز خود لذت، فرق بگذاریم قهراً مبنای این فرق گذاری کمّی خواهدشد، حال هرقدر میل خلاف این را بگوید. ازاین لحاظ بنتام تنها نظرگاه منطقی ممکن را اتخاذ کرده است. باری اگر ما می خواهیم تفاوتهای کیفی ذاتی لذتها رابازشناسیم، باید درپی معیاری غیر ازخود لذت باشیم. این معیار خیلی آشکار نیست. ولی وقتی نیك بیندیشیم ملاحظه می کنیم که وقتی می گوییم یك نوع لذت کیفاً ازلذت دیگر والاتر است، منظورواقعی مان این

۴۳. پیشین، ص، ۵۶ـ۵۷. ۴۴. پیشین، ص، ۱۱. ۴۵. پیشین، ص ۱۱ـ۱۲.

است که یك نوع از فعالیتهای پدیدآورندهٔ لذت، کیفاً یا ذاتاً برتر یا ارجمندتر از سایر انواع لذت است. و اگر بکوشیم حاق مطلب را تشریح کنیم، خواهیم دید که به بعضی آرمانهای انسانی، به بعضی وضعیتهای آرمانی که انسان باید چنان باشد، استناد می کنیم. فی المثل، این قول که لذت فعالیت سازنده کیفاً فراتر از لذت فعالیت مخرب است، بدون نظر به موقع و مقام انسان درجامعه، چندان معنائی ندارد. یا به تعبیر ساده تر، قول به اینکه لذت گوش دادن به موسیقی بتهوون، کیفاً والاتر از لذت تریاك کشیدن است، مادام که ملاحظاتی جزنفس لذت را به حساب نیاوریم، معنای چندانی ندارد. وقتی که خواستیم همهٔ ملاحظات را به حساب بیاوریم، تنها سؤال مناسب و مربوط این است که لذت بزرگتر کدام است. و کمیت لذت نه فقط باشدت آن بلکه برطبق سایر معیارهای محاسبه گری بنتامی سنجیده می شود.

درواقع میل معیاری جز نفس لذت به میان آورد. گاهگاه توجهی به طبیعت انسان پیدا می کرد، حتی اگر خودبه خوبی اهمیت این کاررا درنمی یافت. «بهتر است که انسان بود و ناکام تا خوك بود و کام یافته؛ بسان سقراط محروم بودن بهتر است تا بسان ابلهی متنعم.»[۴۶] از این گذشته، وقتی که میل به بحث صریح از نقاط ضعف و قوت بنتام می پردازد، یکی از سیماهای عمدهٔ اندیشهٔ بنتام که موردتوجه او قرار می گیرد، برداشت نارسای او ازطبیعت انسان است. «بنتام انسان را موجودی می داند در معرض لذت و رنج، که در همهٔ رفتارهایش از یك سو و تا حدودی دستخوش درجات مختلفی ازمنافع شخصی و انفعالاتی هست که خودخواهانه خوانده می شوند، و از سوی دیگر و تا حدودی دستخوش همدردی یا گهگاه بیدردی و بیمهری نسبت به سایر موجودات است. و شناخت بنتام ازطبیعت انسان به همینجا متوقف می شود... او هرگز انسان را موجودی نمی داند که توانای استکمال روحانی باشد ودرطلب این کمال به عنوان یك غایت برآید، و آرزو داشته باشد که شخصیتش را برطبق معیاری که از کمال دارد، بسازد، بی آنکه امید به خیر وبیم از شر از ناحیهٔ هیچکس وهیچ چیزجز وجدان خویش داشته باشد.»[۴۷]

قصد نگارنده به هیچ وجه این نیست که کار میل را در پیش کشیدن مسألهٔ طبیعت انسان به عنوان معیار تعیین تفاوتهای کیفی درمیان فعالیتهای پدیدآورندهٔ لذت، تخطئه کند. بلکه نکته این است که ظاهراً او خود توجه ندارد که تا چه حد چهارچوب اصلی بنتامی اندیشهٔ خود را مورد نفی و نقض قرار داده است. بنتام می گوید، لازم نیست همواره نظرارسطو را بدانیم و سردرخط او باشیم. ولی چیزی که مسلم است میل به ارسطو نزدیکتر می شود. در جستار *دربارهٔ آزادی*اش می گوید: «من فایده مندی را آبشخور اصلی همهٔ مسائل اخلاقی می دانم؛ ولی باید فایده مندی را به وسیعترین معنایش درنظر گرفت که مبتنی برمصالح همیشگی انسان به عنوان

۴۶. *رسالات و مباحثات*، ج۱، ص ۳۵۸ ـ ۳۵۹.   ۴۷. پیشین.

یك موجود پیشرو باشد.»[۴۸] میل بدون تردید و تزلزل به «توانشهای والاتر»[۴۹] انسان اشاره می کند که لذات والاتر یا فراتر، با آن همبسته اند. در همین کتاب، قول ویلهلم فون هومبولت[۵۰] را موافقانه نقل می کند: «غایت انسان، تکامل بخشیدن هرچه والاتر و هماهنگ تر به قوای اوست درجهت نیل به یك «کل» همساز و کامل»[۵۱]. البته میل یك شرح کامل و روشن راجع به برداشت خود از طبیعت انسان به دست نداده است. او درمورد استکمال و اصلاح طبیعت انسان، و درمسألهٔ اصالت فرد تأکید می ورزد. فی المثل می گوید «مراد از اصالت فرد همانا استکمال و تکامل [بخشیدن به شخصیت] است» و «فقط پرورش فردیت است که موجودات انسانی متکامل پدید می آورد، یا می تواند پدید آورد.»[۵۲] ولی این نکته را روشن می سازد که مراد از تهذیب و تکامل فردی تسلیم شدن به هر کشش و انگیزه ای نیست که فرد مایل است دل به آن بسپارد، بلکه برآوردن آرمانهای مربوط به یکپارچگی هماهنگ همهٔ توانشهای فردی است. مسأله، مسألهٔ تکروی محض و غرابت گرایی نیست، بلکه حفظ وحدت درعین تنوع و کثرت است. لذا دراینجا باید معیاری برای کمال و استکمال وجود داشته باشد. آنچه درسیاق بحث فعلی مطرح است، ناتوانی میل در به دست دادن نظریه ای راجع به طبیعت انسان نیست، بلکه این واقعیت است که او یك نظریهٔ اخلاقی به آیین بنتام پیوند می زند که با مسألهٔ تعادل لذات و آلام بروفق محاسبهٔ لذت گرایانهٔ بنتام، ربطی اندك دارد، یا هیچ ربطی ندارد، ولزومی هم برای نقد و بررسی و تجدید نظراساسی مبنای اصلی خود نمی بیند. و چنانکه دیدیم از تنگ نظرانه بودن برداشت اخلاقی بنتام انتقاد می کند. ولی درسایر مواقع، بویژه وقتی که مسألهٔ اتحاد دربرابر آنچه نیروهای ارتجاعی می نامند، پیش می آید، اختلاف نظرهای خود را با او پرده پوشی می کند.

اشاره به ارسطو درصفحهٔ پیش آن قدرها که در نظر اول می نماید دور از ذهن نیست. بنتام از آنجا که عمدتاً درهوای مسائل مربوط به اصلاحات عملی بود، طبیعی است که در مورد پیامدهای اعمال تأکید داشته باشد. خصلت اخلاقی اعمال باید بروفق پیامدهائی که ممکن است داشته باشند، برآورد شود. این نظرالبته جزو لاینفك مکتب اصالت فایده است. و میل همواره در همین جهت سخن می گوید. ولی او به شیوهٔ ارسطو براین است که به فعل درآوردن فعالیتهای انسانی را نمی توان صرفاً وسیلهٔ نیل به یك هدف، یعنی خوشی شمرد، و آن غایت را چیزی بکلی جدا و بیرون از این فعالیتها دانست؛ چه به فعل درآوردن آن فعالیتها، خود

۴۸. *دربارهٔ آزادی*، ص ۹.

۴۹. higher faculties: نگاه کنید به رسالهٔ *اصالت فایده* صص ۱۳، ۱۶.

50. Wilhelm von Humboldt

۵۱. *دربارهٔ آزادی*، ص ۵۰. ۵۲. پیشین، ص ۵۶.

می‌تواند بخشی از آن خوشی را تشکیل دهد. فی المثل برخورداری از تندرستی، و گوش دادن وارج نهادن به موسیقی خوب، خود عناصر مقوّم دراین خوشی اند، یا می‌توانند باشند، و صرفاً وسیلهٔ نیل به یك غایت انتزاعی و بیرونی نیستند. «خوشی یك مفهوم انتزاعی نیست، یك کل عینی است.»[۵۳] این برداشت کاملا ارسطوئی است.

در یك دو صفحهٔ اخیر دیدیم که طبق نظر میل اعمال انسانی به نسبتی که خوشی / خوشبختی را بالا می‌برند شایسته شمرده می‌شوند، و اگر در جهت خلاف یا کاهش خوشی باشند، ناروا و ناشایسته‌اند. همچنین این نظرمیل را مطرح کردیم که در این زمینهٔ اخلاقی، خوشی / خوشبختی به معنای خوشی هرچه بیشتر عامل فعل نیست، بلکه بیشترین میزان از خوشی به طور کلی است. و اگر بپرسیم چرا خوشی کلی یا عام مطلوب است، میل پاسخ می‌دهد «هیچ دلیلی نمی‌توان ارائه کرد که چرا خوشی عام مطلوب است، فقط می‌توان گفت هرشخص تا آنجا که خوشی / خوشبختی خود را قابل حصول می‌داند، درطلب آن برمی‌آید.»[۵۴] لذا همچنان برعهدهٔ اوست که رابطهٔ بین خوشی مباشر یك فعل و خوشی عام را روشن سازد.

یك رگه از شیوهٔ احتجاج میل نمایانگر تمسك کامل به مبانی آیین بنتام است. «خوشی هرفرد هم برای خود او خیراست و هم درجهت خیر و خوشی عام است، لذا برای مجموعهٔ افراد یعنی جامعه هم خیر است.»[۵۵] اگر خوشی همگانی یا عام با خوشی من همان ربطی را داشته باشد، که کل با جزء دارد، دراین صورت به هنگامی که برای همگان آرزوی خیر دارم، در واقع آرزوی خیر وخوشی خود را نیز دارم. و به نیروی تداعی معانی می‌توانم بی‌آنکه در بند خوشی خود باشم خوشی عام را آرزو کنم. بدینسان نه فقط امکان نوعدوستی، بلکه امکان خودگرایی هم تبیین می‌گردد. چراکه لازم نیست همه به نظرگاه نوعدوستانه نایل گردند، درست همانطور که لازم نیست همهٔ کسانی که به پول به عنوان وسیله‌ای برای نیل به فلان غایت علاقه دارند، پولپرست باشند و پول را بخاطر خودش دوست داشته باشند.

این بیان معقول می‌نماید. ولی با تأمل بیشتر اشکالاتی درآن ملاحظه می‌شود. اگر خوشی عام چنانکه بنتام می‌گوید چیزی جز سرجمع حاصل از خوشیها (/ خوشبختیها)ی یکایك افراد نیست، دلیلی ندارد که من نتوانم بدون ملاحظهٔ خوشی عام، در پی خوشی خود باشم. واگر بپرسم چرا باید در طلب خوشی عام باشم، این پاسخ فایده ندارد که بگویند چون در صدد نیل به خوشی خودت هستی. زیرا برای اینکه این پاسخ، مربوط و معنی‌دار باشد، لاجرم خوشی عام نباید صرفاً حاصل جمع باشد، یعنی نباید مجموعه‌ای حاصل از کنار هم گذاردن خوشیهای فردی باشد، بلکه باید یك کل آلی (ارگانیك) باشد، به طوری که بالضروره هرکس

۵۳: *اصالت فایده*، ص ۵۶. ۵۴. پیشین، ص ۵۳. ۵۵. پیشین.

که خوشی خود را ارتقا می‌دهد، خوشی عام را هم ارتقا دهد. زیرا یك جزء مقوم از آن کل آلی را متحقق می‌سازد. ولی اثبات این مسأله مادام که بر طبیعت اجتماعی انسان تأکید نشود، دشوار است. زیرا با این توجه و تأکید است که می‌توان گفت یك فرد جز به صورت یك موجود اجتماعی و عضوی از جامعه، نمی‌تواند به خوشی (/خوشبختی) واقعی خود نایل گردد، و خوشی او عنصر مقومی دریك کل آلی است.

اینها نمونه‌ای از اندیشه‌ای است که میل در جهت آن و به سوی آن پیش می‌رود. چنانکه فی‌المثل می‌گوید که شالودهٔ محکم اخلاق اصالت فایده‌ای را باید در «احساسات اجتماعی نوع بشر»[۵۶] پیدا کرد. این احساسات اجتماعی را می‌توان به این صورت تعریف کرد: «اشتیاق به همرنگ بودن با سایر همنوعانمان که یك اصل نیرومند در طبیعت بشر است، و خوشبختانه یکی از اصولی است که حتی بدون پرورش صریح، براثر نفوذ تمدن پیشرو، گرایش به قوی‌ترشدن دارد. حس و حالت اجتماعی چندان طبیعی، چندان ضروری و برای طبع بشر عادی است، که جز در اوضاع و احوال غیرعادی، یا به ضرب انتزاع آگاهانه، شخص نمی‌تواند خود را جز به صورت یك عضو از جامعه درنظر آورد.»[۵۷] آری میل براین واقعیت تأکید می‌ورزد که احساسات اجتماعی از طریق نفوذ تعلیم و تربیت و تمدن مترقی رشد می‌کند، و هرچه این احساسات بیشتر رشد کند، مصلحت عام یا خوشی همگانی مطلوب‌تر می‌نماید. و در عین حال براین امر هم تأکید دارد که احساسات اجتماعی در طبع بشر ریشه دارد و «از نظر کسانی که دارای آن هستند تمام خصوصیات احساسات طبیعی را داراست. یعنی خود را به صورت یك خرافهٔ مربوط به تعلیم و تربیت، یا قانونی که مستبدانه به نیروی جامعه برفرد تحمیل شده باشد نشان نمی‌دهد؛ بلکه به صورت گرایشی که بدون آن احساس راحتی نمی‌کنند، درك می‌شود. این پذیریش تقدیس غائی اخلاقی است که مبتنی براصل بیشترین خوشی است.»[۵۸]

بنابراین، باردیگر این برداشت برای ما حاصل می‌گردد که میل دارد از مکتب بنتام فاصله می‌گیرد وبه سوی اخلاقی می‌رود که نظرگاه فراگیرتری از شخصیت انسانی داشته باشد. در عین حال، نظریهٔ جدید جندان پرورده نیست که پیوندها و اختلافاتش را با چهارچوب فکری‌ای که مبدأ کار میل بود و هرگز آن را رها نکرد، روشن سازد.

باری هرچند مشکل انتقال نظر از انسانی که خوشیهای خود را می‌جوید به انسانی که مصلحت عام را رعایت می‌کند، تا حدی براثر توجه به طبیعت انسان به عنوان یك موجود اجتماعی کاهش یافته، ولی هنوز یك ایراد برنظریهٔ تکلیف[۵۹] اصالت فایده‌ای، اعم از اصالت

۵۶. پیشین، ص ۴۶. ۵۷. پیشین، ص ۴۶. ۵۸. پیشین، ص ۵۰.

59. obligation

فایدهٔ اصلی بنتامی یا اصالت فایدهٔ پرورده شدهٔ میل، وارد است.[۶۰] به این شرح که هرکس که لااقل حکم معروف هیوم را پذیرفته باشد که می‌گوید «باید» را نمی‌توان از «هست» بیرون کشید، و یك گزارهٔ «بایدی» یا تکلیفی، از بطن گزارهٔ طبیعی یا تجربی برنمی‌آید، ایراد خواهد کرد که این دقیقاً همان کاری است که طرفداران اصالت فایده انجام می‌دهند. شرح مبسوط‌تر قضیه ازاین قرار است که اینان (پیروان اصالت فایده) ابتدا تصدیق می‌کنند که انسان به عنوان یك امر واقع تجربی در طلب خوشی است، و سپس نتیجه می‌گیرند که او باید آن اعمالی را انجام دهد که می‌تواند به خوشی (/خوشبختی) بیفزاید، و نباید اعمالی را انجام دهد که خوشی را کاهش، یا درد و رنج و نا ـ خوشی را افزایش می‌دهد.

یك راه برای دفع این ایراد این است که در اعتبار اصلی آن تردید کنیم. ولی اگر پذیرفته شده باشد که گزارهٔ تکلیفی[۶۱] (= بایدی) نمی‌تواند از گزارهٔ واقعی[۶۲] (مربوط به امور واقع) مشتق گردد، در این صورت برای دفاع از اصالت فایده، باید درصحت اطلاق آن ایراد به این مورد، چون وچرا کنیم. آشکاراست که نمی‌توانیم منکر این امر باشیم که پیروان اصالت فایده آغاز کار خود را بر یك گزارهٔ واقعی می‌گذارند، یعنی اینکه همهٔ انسانها جویای خوشی‌اند. ولی باید این نکته را درنظر داشت که این گزارهٔ واقعی تنها گزاره‌ای نیست که به عنوان «مقدمه» عمل کند. فی المثل این را باید ملحوظ داشت که یك ارزشگذاری[۶۳] راجع به غایت یعنی خوشی (/خوشبختی)، تلویحاً پذیرفته شده است. به عبارت دیگر، پیروان اصالت فایده صرفاً نمی‌گویند که به عنوان یك امر واقع تجربی، همهٔ انسانها، جویای خوشی هستند و آن را هدف غائی عمل خود می‌دانند. اینان تلویحاً این را نیز می‌گویند که خوشی تنها غایتی است که ارزش دارد هدف غائی باشد. یا شاید بتوان چنین گفت که پیروان اصالت فایده، درعین اینکه طبق گزارهٔ واقعی می‌گویند، همهٔ انسانها جویای خوشی به عنوان غایت عمل‌اند، تلویحاً این مقدمه‌ها را نیز درهمان قضیهٔ اول خود می‌گنجانند که عمل کردن به شیوه‌ای که خوشی / خوشبختی را افزایش دهد تنها شیوهٔ عمل عاقلانه است (با مسلم گرفتن این امر که همه جویای این غایت‌اند)، و عمل کردن به شیوهٔ عاقلانه ارزش توصیه را دارد. کاملا روشن است که بنتام چنین درنظر داشته که انسانها همه درطلب لذت‌اند، و عمل کردن به مقتضای افزایش لذت همانا عملکرد عاقلانه است، و عاقلانه عمل کردن قابل توصیه است. همچنین روشن است که میل برآن است که عمل کردن به شیوه‌ای که به یگانگی هماهنگ قوای طبیعت یا

۶۰. این گونه ایراد فقط بر اصالت فایده وارد نمی‌شود. و می‌تواند در مورد هرنوع اخلاق غایت اندیشانه که امرهای اخلاقی را به تعبیر کانت امر مفروض انشائی (تصدیقی) assertoric hypothetical imperative می‌شمارد، مطرح شود. (نگاه کنید به بخش دوم از جلد پنجم این *تاریخ فلسفه*).

61. ought - statement 62. factual statement 63. judgment of value

شخصیت بشر کمك برساند قابل توصیه است.

هدف از این بیانات این نیست که بگوییم به عقیدهٔ نگارندهٔ این سطور، اصالت فایده چه در هیأت اصلی بنتامی اش و چه درهیأت کمابیش نامنسجمی که نزد ج. ا. میل به خود می گیرد فلسفهٔ اخلاقی صحیحی است. بلکه منظورروشن کردن این نکته است که اصالت فایده ایها هر چند لفظاً گزاره های تکلیفی را از گزاره های صرفاً واقعی و تجربی بیرون می کشند، این بحث کاملا معقول است که آنان تلویحاً مقدمات دیگری را هم که کاملا واقعی نیستند درنظر گرفته اند. بنابراین هرچند این اصل پذیرفته شود که گزارهٔ تکلیفی نمی تواند ازگزارهٔ کاملا واقعی اخذ شود، این اذعان فی نفسه وبالضروره ناقض نظریهٔ اخلاقی اصالت فایده ای نیست.

اما حسن و عیبهای کلی نظریهٔ اخلاقی اصالت فایده ای مسأله ای است که مجالی واسعتر می طلبد. ولی دونکته را مطرح می سازیم. نخست اینکه اگر ازما بپرسند چرا یك عمل را درست و یك عمل را نادرست می انگاریم، ما غالباً به پیامدهای آن اشاره می کنیم. از این واقعیت برمی آید که شیوهٔ اندیشه و سخن گفتن ما درباب مسائل اخلاقی، مؤید یك اخلاق غایت اندیشانه[۶۴] است. دوم اینکه، این واقعیت که مردی با پایه و مایهٔ جان استوارت میل خود به خود به فراتررفتن ازلذت گرایی تنگ نظرانهٔ بنتام کشیده می شود، و خوشی را درپرتو اندیشهٔ پیشرفت و پرورش شخصیت انسان تعبیر و تفسیر می کند، نشان می دهد که نمی توانیم جز بروفق مبانی مردمشناسی فلسفی[۶۵]، حیات اخلاقی انسان را درك کنیم. بیشك لذات گرایی باز هم در تاریخ نظریه های اخلاقی رخ خواهد نمود. ولی تأمل دربارهٔ آن، ذهن را برآن می دارد که درجست وجوی نظریهٔ رساتری راجع به طبیعت انسان باشد، یعنی رساتر ازآنچه درشعار «همهٔ انسانها درپی خوشی یا جویای لذت اند» بیان شده است. این امردرشکل پرورده تری که میل به نظریهٔ بنتامی می دهد بخوبی مشهود است.

۳. آراءِ میل دربارهٔ آزادی مدنی و حکومت

اندیشهٔ میل راجع به استکمال نفس فرد، نقش عمده ای در تأملاتش دربارهٔ آزادی مدنی یا اجتماعی دارد. از آنجا که او در رد نظریهٔ «حق انتزاعی، به عنوان چیزی مستقل از فایده مندی»[۶۶] پیرو هیوم و بنتام است، درواقع عنایتی به حق طبیعی[۶۷] فرد برای آزادانه سرکردن و پروردن خود ندارد. ولی تصریح دارد که اصل فایده مندی ایجاب می نماید که

64. teleological ethics 65. philosophical anthropology

۶۶. *دربارهٔ آزادی*، ص ۹. هر ارجاعی که به این کتاب و کتاب *دربارهٔ حکومت نماینده ای* می نمائیم، ناظر به طبع هر دوی اینها در یك مجلد به همت مکالوم R. B. Mccallum است (اکسفورد، ۱۹۴۶).

67. natural right

هر انسانی آزاد باشد که توانشهای خود را طبق اراده و تشخیص خود بپرورد، به شرط اینکه به شیوه ای عمل نکند که با عملکرد همین آزادی توسط دیگران تعارض پیدا کند. به مصلحت عام نیست که همه الزاماً به یك هیأت و قالب یکسان درآیند، یا لزوماً از یك انگارهٔ یکسان تبعیت کنند. بر عکس هر قدر که افراد جامعه آزادانه خود را پرورش دهند، جامعه به همان میزان غنی تر می شود. «پرورش آزادانهٔ فردیت یکی از لوازم اصلی خوشی (/خوشبختی) انسان، و مایهٔ اصلی پیشرفت فردی و اجتماعی است.»[۶۸] نیاز به آزادی، از اینجاست.

میل هنگامی که به ارزش خودپروردن یا استکمال نفس آزادنهٔ فرد می اندیشد، طبیعی است که مسألهٔ آزادی را با حد اعلای تأکید مطرح می سازد، چرا که با وجود و بقای هماهنگی اجتماعی[۶۹] بستگی دارد. «آزادی فرد باید خیلی محدود باشد، او نباید عرصه را بردیگران تنگ سازد.»[۷۰] آزادی فرد، به شرط اینکه از تعرض به آزادی دیگران یا برانگیختن آنها به اعمال خلاف پرهیز کند، باید نامحدود باشد. «تنها بخشی از رفتار هر فرد که به خاطر آن در برابر جامعه مسؤول و متعهد است، رفتاری است که به دیگران مربوط می شود. دربخشی که به خودش مربوط می شود، استقلالش حقاً مطلق است. حکم فرد برجسم و روح خویش رواست.»[۷۱]

درعبارتی که نقل شد، کلمهٔ «حقاً»، لااقل در بادی نظر حاکی از آن است که میل برای یك لحظه فراموش کرده است که نظریهٔ حقوق طبیعی، جزو مقبولات فکری او نیست. دیگر نباید تعجب کرد از اینکه میل پس از آنکه تخطئه این نظریه را از بنتام و پدر خود به ارث برد، درصدد ازنو مطرح ساختن این نظریه برآمده است. ولی پاسخ احتمالی او به این حرف کمابیش این است که آنچه او تخطئه می کند، نظریهٔ حقوق «انتزاعی» است که مبتنی براصل فایده مندی نیست، و تصورمی شود که با قطع نظر از زمینهٔ تاریخی و اجتماعی اعتبار دارد. «آزادی علی الاصول به اوضاع قبل از زمانی که بشریت توانست به مدد بحث و انتقاد آزادانه و برابرانه اصلاح یابد، اطلاق نمی گردد.»[۷۲] در جامعهٔ وحشیان، چه بسا استبداد مشروع باشد «به این شرط که هدف از آن (استبداد) اصلاح حال آنان باشد، و هر وسیله ای که درراه برآوردن این هدف به کار می رود موجه باشد.»[۷۳] ولی هنگامی که تمدن تا حد معینی پیشرفت کرده باشد، اصل فایده مندی اقتضا می کند که فرد از آزادی کامل برخوردار باشد، مگر آزادی درضرر زدن به دیگران. و اگر وجود یك جامعه از این دست را مسلم بگیریم، می توانیم از «حق» آزادی، حقی که مبتنی براصل فایده مندی است، سخن بگوییم.

لذا پیش نهاد (تز) کلی میل این است که در یك جامعهٔ متمدن، تنها مورد به کار بردن قهر و

۶۸. پیشین، ص ۵۰.

69. social harmony

۷۰. پیشین، ص ۴۹. ۷۱. پیشین، ص ۹. ۷۲. پیشین، همان صفحه. ۷۳. پیشین، همان صفحه.

اجبار در رابطه با فرد همانا برای «بازداشتن او از ضرر زدن یا زیان رساندن به دیگران است. مصلحت خود فرد، اعم از جسمی یا اخلاقی، نمی تواند تضمین کافی در این امر باشد.»[۷۴] ولی مرز بین آنچه به دیگران زیان می رساند و آنچه نمی رساند یا بین رفتار بی ملاحظه یا رفتار با ملاحظه کدام است؟ پیشتر به سخنی که میل موافقانه از ویلهلم فون هومبولت نقل می کرد اشاره کردیم که می گفت غایت انسان «تکامل بخشیدن هرچه والاتر و هماهنگ تر به قوای اوست در جهت نیل به یك کل همساز و کامل.»[۷۵] و البته میل معتقد است که اگر افراد خود را به این شیوه بپرورند و پیش ببرند، خیر و خوشی عام افزایش می یابد. بنابراین، این سؤال قهراً پیش نمی آید که اگر فرد به شیوه ای عمل کند که از تکامل و یکپارچگی هماهنگ قوایش جلوگیری کند، به دیگران، یا جامعه زیان رسانده است؟

البته خود میل متوجه این ایراد بوده و دربارهٔ آن بحث کرده است. و به چند طریق مختلف به دفع آن پرداخته است. به طور کلی پاسخ او از این قرار است. مصلحت عام اقتضا می کند که حداکثر آزادی ممکن به فرد داده شود. لذا زیان رساندن به دیگران را باید هرچه سختگیرانه تر تعریف کرد. اکثریت مردم به هیچ وجه در قضاوتهایشان راجع به آنچه برای یك فرد خوب است معصوم یا خطاناپذیر نیستند. لذا نباید بکوشند برداشت خود را از خوب و بد به دیگران تحمیل کنند. جامعه نباید در آزادی فردی دخالت کند مگر وقتی که «یك زیان مشخص یا خطر مشخصِ زیان، متوجه فرد یا جامعه باشد.»[۷۶]

پیداست که از نظرگاه نظری محض این پاسخ، پاسخ کامل به آن ایراد نیست. چرا که می توان پرسید «زیان مشخص» یا «خطر مشخص زیان» دقیقاً از چه قرار است.[۷۷] درعین حال، اصل کلی میل کمابیش همان است که در دموکراسیهای غربی ما درپیش گرفته شده است. و اغلب ما بیشك مایل و موافقیم که تضییقات مربوط به آزادی شخصی ما باید به حداقلی که برای رعایت حقوق دیگران و مصلحت عام لازم است، کاهش یابد. ولی خیال باطلی است اگر تصور کنیم فیلسوفی بتواند قاعده ای به دست ما بدهد که همهٔ مناقشه های مربوط به حدود این حداقل را حل کند.

اصرار میل دربارهٔ ارزش آزادی شخصی واصل فردیت یا ابتکار، یعنی اصل استکمال نفس، طبعاً در اندیشه هائی که دربارهٔ حکومت و وظایف آن دارد اثر می گذارد. ازجمله درتصور او راجع

۷۴. پیشین، ص ۸.   ۷۵. پیشین، ص ۵۰.   ۷۶. پیشین، ص ۷۳.

۷۷. میل بین تخطی از وظایف خاص اجتماعی ورساندن زیان مشخص به افراد معین، از یك سو، و «ضرر بدون ضرار» از سوی دیگر فرق می گذارد (مقایسه کنید با *دربارهٔ آزادی*، ص ۷۳). ولی با آنکه اغلب مردم تمایز روشنی بین فرضاً رانندگی در حال مستی، و مستی در خانه و خلوت قائلند، ولی بسیاری موارد هست که اطلاق مقولات کلی مورد بحث و مناقشه است.

به مطلوب ترین شکل حکومت اثر می کند و او را به صرافت کند و کاو دراین امر می اندازد که دموکراسی چگونه در معرض خطری قرار می گیرد که بنتام و جیمز میل به آن توجه نکرده اند. این دو نکته را به ترتیب بررسی می کنیم.

میل کاملا از پوچی این قول آگاه است که بگوییم شیوهٔ مشروطیت، بهترین شیوهٔ ممکن است واین بهترین لزوماً به معنی انتزاعی آن است، یعنی مناسب برای همهٔ اقوام و همهٔ سطوح تمدن؛ مع الوصف تأکید می ورزد که «کندوکاو انتزاعی دربارهٔ بهترین شکل وشیوهٔ حکومت بی پایه نیست، بلکه والاترین کاربرد عملی عقل عملی است.»[۷۸] چرا که نهادهای سیاسی، خود به خود، و درزمانی که مردم به خواب رفته اند، رشد نمی یابند. این نهادها همان چیزی هستند که به همت ارادهٔ انسانی برپا می شوند. و هنگامی که یك نهاد سیاسی فرسوده وفرتوت شود و با نیازها و خواسته های مشروع جامعه هماهنگ نباشد، فقط از طریق کاربرد ارادهٔ انسانی است که می توان درآن تحول یا تکامل ایجاد کرد، یا با یك نهاد دیگر تعویض کرد. ولی این امر مستلزم اندیشه دربارهٔ نهاد یا نهادهائی که مطلوب و عملی اند و نیز دربارهٔ بهترین شکل حکومت ایدئال است. زیرا «لازم به ذکر نیست که بهترین شکل ایدئال حکومت آن نیست که عملی یا قابل قبول درهمهٔ سطوح تمدن باشد، بلکه آن است که درشرایطی که قابل اجراست و کارایی دارد قرین با بیشترین پیامدهای مفید آنی وآتی باشد.»[۷۹]

اگر چنین فرض کنیم که به مرحله ای از تمدن دست یافته ایم که درآن دموکراسی قابل اجرا است، مطلوبترین شکل حکومت از نظر میل آن است که حاکمیت به کل جامعه واگذار شده باشد، و هر شهروندی سهمی دربه کار بردن حق حاکمیت داشته باشد، و هرشهروندی گهگاه دعوت شود که عملا گوشه ای از کار حکومت را بگیرد، اعم از اینکه این کار خطیر باشد یا نه، و محلی باشد یا ملی. ازیك لحاظ نیز فرد نسبتاً از آسیب دیگران درامان است، و آن این است که تاحدودی می تواند ازخود حمایت و حفاظت کند. و این امر در دموکراسی، بهتر متحقق می گردد. ازسوی دیگر یك نظام حکومتی دموکراتیك، پرورش شخصیت فعال ومحکم ومبتکر را تشویق می کند. وپروردن شخصیتهای فعال، خیلی ارزشمندتر ازپروردن شخصیتهای منفعل است. پیداست که این ملاحظات نزد میل ارج و اهمیت شایانی دارد. به عقیدهٔ اویك مشروطیت دموکراتیك بسی محتمل است که آن نوع استکمال نفس را که مورد تأکید اوست، ترویج کند. به علاوه، این نظام در فرد یك روحیهٔ اجتماعی وتعلق خاطر [illegible]حت عام پدید می آورد، حال آنکه تحت رژیم استبدادِ خیرخواهانه[۸۰]، افراد بیشتر درپی منافع خصوصی خودهستند و در غم مصلحت عام در تحت حکومتی که خود سهمی یا رأیی درآن ندارند، نیستند.

۷۸. *دربارهٔ حکومت نماینده‌ای*، ص ۱۱۵. ۷۹. پیشین، ص ۱۴۱.
80.benevolent despotism

پیداست که میل عمدتاً در بند هماهنگ سازی بیرونی منافع درمیان افراد ذره‌وار انسانی نیست که هریك از آنها طبق فرض در هوای کسب لذت خود باشند. چه اگر این تعلق خاطرِ عمدهٔ حکومت باشد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که استبداد خیرخواهانه شیوهٔ ایدئالِ حکومت است، و دموکراسی فقط از آن روی ترجیح دارد که مستبدان عملا به اندازهٔ دیگران در پی کام خویشند. تا حدی این اندیشه بود که بنتام را به درپیش گرفتن نظرگاه دموکراتیك اصولی واداشت. باری میل، به هیچ وجه از نیاز به هماهنگ‌سازی منافع غافل نبود، ولی بیشتر از هر چیز به تأثیر تعلیم و تربیتی دموکراسی توجه داشت. البته درست است که نیل به آن مستلزم سطح معینی از تعلیم و تربیت است. درعین حال دموکراسی بیش از هر شکل دیگری از حکومت، آزادی شخصی و استکمال نفس آزادانهٔ افراد را تشویق می کند. نظراً دموکراسی مستقیم، لااقل به معنای دموکراسی‌ای که درآن همهٔ شهروندان به نحوی امکان سهیم شدن درحکومت را داشته باشد بهترین شکل حکومت است «ولی از آنجا که در یك جامعهٔ بزرگتر از یك شهرك، افراد نمی‌توانند شخصاً جز در بخشهای کوچکی از کاروبار همگانی شرکت کنند، لاجرم نوع ایدئال یك حکومت کامل باید نماینده‌ای[۸۱] باشد.»[۸۲]

اما میل هم چندان ساده دل نیست که بپندارد یك مشروطهٔ دموکراتیك خود به خود احترام لازم به آزادی فردی را تضمین می کند. وقتی که دموکراسی عملا به معنای حکومت نماینده‌ای یك اکثریت عددی است، تضمینی وجود ندارد که اکثریت براقلیت ستم روا ندارد. برای مثال قانونگذاری درجهت خدمت به منافع یك اکثریت نژادی یا دینی یا یك طبقهٔ اقتصادی معینی است،[۸۳] و نه دقیقاً منافع کل جامعه. سرانجام آنچه بنتام «منافع شوم» می‌نامید می‌تواند در دموکراسی هم مثل جاهای دیگر دخالت کند.

میل برای دفع این خطر برآن است که اقلیتها باید به اندازهٔ کافی نماینده داشته باشند. وبرای تأمین آن از نظام مبتنی بر نمایندگی به تناسب افراد رأی دهنده طرفداری می کند، و به کتاب تامس هیر[۸۴] به نام *رساله درباب انتخاب نمایندگان*[۸۵] (۱۸۵۹) و به جزوه‌ای از پروفسور هنری فوسیت[۸۶] به نام *شرح و بسط لایحهٔ اصلاحیهٔ آقای هیر*[۸۷] (۱۸۶۰) نظر دارد. ولی تعبیه‌های مشروطه، نظیر حق رأی همگانی و تناسب تعداد انتخاب شوندگان با تعداد انتخاب

81. representative

۸۲. پیشین؛ ص ۱۵۱.

۸۳. میل این امکان را درنظر دارد که یك اکثریت از کارگران غیرماهر برقوهٔ مقننه دست یابد و ازآنچه منافع خود می‌انگارد دفاع کند، و این کار را به ضرر منافع کارگران ماهر و سایر طبقات انجام دهد. مقایسه کنید با *حکومت نماینده‌ای*، ص ۱۸۳.

84. Thomas Hare
85. *Treatise on the Election of Representatives*
86. Henry Fawcett
87. *Mr. Hare's Reform Bill Simplified and Explained*

کنندگان، بدون جریان تعلیم و تربیتی که احترام راستینی نسبت به آزادی فردی و حقوق همهٔ شهروندان قطع نظر از نژاد، دین یا مقام اجتماعی آنان، درمردم بپروراند، کافی نخواهد بود.

با توجه به اصرار میل درباب ارزش استکمال نفس و ابتکار فردی، عجبی نیست که او باهرگونه تمایل دولت برای غصب وظایف نهادهای داوطلب و تسلیم آنها به قیدوبند دیوان سالاری دولت مخالف است. «بیماری‌ای که گریبانگیر حکومتهای دیوان سالارانه (بوروکراتیك) می گردد و غالباً باعث مرگشان می شود، پرداختن به جزئیات بیحاصل است... دیوان سالاری همواره گرایش بدان دارد که به حکومت عالم نمایان [فضلفروشان*] تبدیل شود.»[۸۸] گرایش اکثریت اعضای کاردان جامعه به جذب شدن در مقامات و مناصب دولتی «دیر یا زود، برای حیات روحی و فعالیت ذهنی و پیشرفت خود آنان، مهلك است.»[۸۹]

این حرفها به این معنی نیست که میل هرگونه قانونگذاری یا نظارت دولتی را، جز آنچه برای تأمین صلح و نظم جامعه لازم است، محکوم می سازد. می توان گفت او به دو راه کشیده شده است. از یك سو، اصل آزادی فردی او را به این راه می کشد که هر نوع قانونگذاری یا نظارت دولتی در مورد رفتار افراد را که فراتر از حد لازم برای بازداشتن افراد از صدمه رساندن به دیگران یا جامعه به طور کلی است تخطئه کند. از سوی دیگر بخوبی می توان اصل فایده‌مندی، یعنی اصل بیشترین خوشی، را برای توجیه میزان معتنابهی از قانونگذاری و نظارت دولتی با درنظرداشتن مصلحت و خیر وخوشی عام، به کاربرد. ولی چنانکه دیدیم، اصل فردیت یا اصالت فرد خود مبتنی بر اصل فایده‌مندی است. و مسألهٔ بازداشتن فرد از آسیب رساندن به دیگران را می توان چنان تفسیر کرد که میزان زیادی از «دخالت» دولت را در رفتار فرد توجیه کند.

تعلیم و تربیت یکی از مسائل مورد توجه اوست. پیشتر دیدیم که طبق نظرمیل جامعه حق ندارد فرد را حتی در جهت خیر وصلاح او تحت فشار و مضیقه بگذارد. ولی طبق توضیح او این حکم فقط درمورد بزرگسالان صادق است، نه درموردکودکان. چرا که از اینان نه فقط در قبال آسیبهای محتمل از ناحیهٔ دیگران، بلکه درمقابل صدمات محتمل از ناحیهٔ خودشان نیز باید حفاظت کرد. از این رو، میل دراین پرسش به خود تردیدی راه نمی‌دهد که «آیا این يك اصل تقریباً بدیهی نیست که دولت باید تاحد معینی تعلیم و تربیت (= آموزش و پرورش) را برای همهٔ انسانهائی که به صورت شهروندش به دنیا می آیند تأمین و اجباری سازد؟»[۹۰] نظراو این نیست که پدران و مادران باید مجبور شوند که فرزندانشان را به مدرسه‌های دولتی بفرستند. چرا که «يك آموزش و پرورش فراگیر دولتی فقط باعث می شود که همهٔ مردم درست مثل

* pedantocraty، این اصطلاح برساختهٔ خود استوارت میل است ــ م.

۸۸. پیشین، ص ۱۷۹. ۸۹. پیشین، ص ۱۰۲. ۹۰. *دربارهٔ آزادی*، ص ۹۴.

همدیگر و دریك قالب و قواره بار بیایند»[۹۱] و این به آسانی محملی می گردد برای استقرار «نوعی استبداد براذهان.»[۹۲] ولی اگر والدین به نحوی وسیلهٔ آموزش و پرورش فرزندانشان را فراهم نیاورند، وظیفهٔ خود را انجام نداده اند و هم به افراد، یعنی فرزندان، و هم به جامعه زیان می‌زنند.[۹۳] بنابراین دولت باید آنان را از این نحو زیان زدن باز دارد. واگر والدین واقعاً نمی توانند از عهدهٔ مخارج تعلیم و تربیت فرزندانشان برآیند، دولت باید به کمك آنها بیاید.

گاه تعبیر و تفسیر میل از اصل ممانعت و مهار فرد از آسیب رساندن به دیگران به طرز عجیبی وسیع است. بدینسان دررسالهٔ *دربارهٔ آزادی* این مسأله را پیش می کشد که در کشوری که جمعیت به قدری زیاد یا رو به ازدیاد باشد که دستمزدها براثر فراوانی نیروی کار کاهش یابد و بالنتیجه پدران و مادران از عهدهٔ تأمین معاش فرزندان برنیایند، وضع یك قانون در مورد منع و محدودیت ازدواج مگر درمواردی که متقاضیان بتوانند ثابت کنند که از عهدهٔ تشکیل وراه بردن خانواده برمی آیند، فراتر از قدرت مشروع دولت نیست. البته مفید بودن این قانون محل چون وچراست. ولی هرچه هست نقض کنندهٔ آزادی نیست. چرا که هدف آن بازداشتن همسران آینده اززیان رساندن به دیگران یعنی فرزندان آنهاست. واگر کسی به این قانون اعتراض کند و صرفاً دلیلش این باشد که حق و آزادی کسانی را که می‌خواهند با هم ازدواج کنند نقض می کند، پیداست که برداشت نابجائی از آزادی دارد.

درواقع میل به تعدیل نظر خودش کشیده شده است، یعنی این نظرکه هیچکس نباید صرفاً به خاطرمنفعت و مصلحت خود مجبور به فعل یا ترك فعل به شیوه‌ای خاص شود. مسألهٔ قانونگذاری در مورد کاهش ساعات کاررا درنظر بگیرید. میل به این نتیجه رسیده بود که اگر مصالح واقعی کارگران مطرح است، چنین تقنینی کاملا مشروع ومطلوب است. وانمود کردن به اینکه این قانون آزادی کارگر را در کارکردن به هرمیزان که دلش بخواهد نقض می کند، بیمعنی است. البته درست است که اگر به اوبگویند یا باید ساعات زیادی کار کنی یا کارت را از دست خواهی داد، ترجیح می‌دهد که تن به کار اضافی بدهد. ولی معنایش این نیست که اگر تقلیل ساعات کار برای همه به حکم قانون مقرر گردد، ساعات کارِ کمتر برای او مطلوب نباشد. ودر وضع و تصویب چنین قانونی، مقنن به صلاح کارگر و بر وفق آرزوی واقعی او عمل می کند.

میل با توجه به عقیده اش به انجمنها و ابتکارات داوطلبانه که درمعرض نظارت دولت نباشد وبدگمانی ریشه‌دارش به دیوان سالاری، چندان نظر مساعدی به مسألهٔ به اصطلاح دولت رفاه

۹۱. پیشین، ص ۹۵. ۹۲. پیشین، همانجا.
۹۳. میل ازجمله براین عقیده است که میزانی ازتعلیم و تربیت برای به عمل درآوردن حق رأی و به سر بردن و شرکت کردن در دموکراسی لازم است.

آور[۹۴] نداشت. درعین حال درسالهای بعد، قائل به میزانی ازدخالت و نظارت دولت بر توزیع ثروت شد و تلویحاً دراین امر خصلت سوسیالیستی برای دولت قائل شد. و غالباً سیر تکاملی اندیشهٔ او درباب قانونگذاری اجتماعی به صورتی تصویر شده است که حاکی از طفرهٔ تلویحی او ازاصول اولیه‌اش است. و این تصویر لزوماً لحن تخطئه ندارد. هرچند تاحد معقولی می‌توان دراندیشهٔ او این تغییر را ملاحظه کرد که تأکیدش را از مسألهٔ آزادی فردی برداشته و متوجّه مقتضیات مصلحت عام کرده است، مع‌الوصف به نظر نگارندهٔ این سطور تهمت بی‌انسجامی و ناپیگیری و تغییرِ مشی و مشرب زدن به او، مبالغه‌کاری است. از همهٔ اینها گذشته، مراد میل از آزادی صرفاً رهاشدن از نظارت بیرونی نیست. تأکید و تصریح او درمورد آزادی این است که آن را اختیار تکمیل نفس به عنوان یك انسان، به تمام معنای کلمه می‌داند؛ آزادی و اختیاری که مصلحت عام ایجاب می‌کند. لذا این نتیجه‌گیری معقول است که بگوئیم این برعهدهٔ جامعهٔ جویای مصلحت عام یا خیروخوشبختی همگانی است که موانع چنین استکمال نفسی را ازپیش پای افراد بردارد. ولی رفع موانع چه بسا مستلزم وضع مقادیر زیادی از قوانین اجتماعی باشد.

حق این است که میل از چهارچوب مکتب بنتام خیلی فاصله می‌گیرد. درحوزهٔ اقتصاد نیز این دورشدن او از آیین بنتام مشهود است. فی‌المثل، وقتی میل قوانین مخالف با اتحادیه‌های کارگری و انجمنهائی را که برای بالابردن سطح دستمزدها تشکیل شده‌اند محکوم می‌سازد، شاید عمدتاً این محکوم سازی از اعتقاد او به آزادی بخشیدن کامل به مؤسسات خصوصی، و علی‌الخصوص به کوششهای اقتصادی، برخاسته باشد. ولی دلالت براین دارد که درداخل محدوده‌ای که سایر عوامل ایجاد کرده‌اند، باید ازصرف کوششهای آگاهانهٔ انسانی نیز درراه بالابردن دستمزدها غفلت نشود. به عبارت دیگر قانونی به نام قانون آهنین [= لایتغیر] دستمزدها[۹۵] وجود ندارد، که هرتلاشی را درجهت افزایش دستمزد بی‌ثمر گرداند.

ماحصل سخن آنکه بنتام بانظرگاهی که می‌توانیم آن را نظرگاه کمی بنامیم، طبعاً بروحدت فرد تأکید ورزیده است. هرفردی را باید یك واحد به شمار آورد نه بیشتر ازیك. و این اندیشه او را به معتقدات دموکراتیك رهنمون شد. میل هم دراین معتقدات با او شریك بود؛ ولی تأکید را بر کیفیت، یعنی برپروردن شخصیت فردی می‌گذاشت، ارزشی که دریك جامعهٔ دموکراتیك بهتر تأمین می‌شود. از نظرگاه فلسفی، این جابجائی تأکید، یعنی تحول از تصور واحد لذت‌جو و رنج‌گریز به تصور شخصیتِ جویای پرورش هماهنگ و فعالانهٔ همهٔ قوای خویش، شاید

۹۴. Welfare State عبارت است از نظام اجتماعی مبتنی بر تعهد دولت در تأمین رفاه فردی و اجتماعی شهروندان خود. این اصطلاح به دولت متعهّد چنین تأمینی نیز اطلاق می‌شود ــ م.

95. iron law of wages

برجسته‌ترین ویژگی روایت متکامل میل از اصالت فایده باشد. ازنظرگاه عملی، یعنی نظرگاه اصلاح اجتماعی، مشخصهٔ اندیشهٔ میل، که معمولاً به دیدهٔ هر مشاهده‌گری می‌رسد، همانا شیوه‌ای است که بدان شیوه سیر نهضت روز افزون به سوی قانونگذاری اجتماعی را پی می‌گیرد و آن را تأیید می‌کند، البته تا آنجا که احساس می‌کند که می‌تواند آن را با اعتقاد عمیقش به ارزش آزادی فردی الفت دهد. ولی این دونظرگاه چنانکه گفته شد باهم توافق دارند. چرا که تأیید آگاهانهٔ میل از قانونگذاری اجتماعی عمدتاً ناشی از اعتقاد اوست به اینکه چنین قوانینی برای تمهید مقدمه ورفع موانع از استکمال نفس فرد لازم است. میل تا آنجا که رفع موانع و مشکلات را از سر راه حیات هرچه کاملتر انسانی از دولت چشم دارد، به نظرگاه ایدئالیستهای انگلیسی اواخر قرن نوزدهم نزدیك می‌شود. ولی در نگرش او جای احترام به دولت، یعنی آن نوع حرمتی که هگل برای دولت قائل است، بکلی خالی است. او تاپایان کار، به معنی واقعی کلمه، طرفدار اصالت فرد باقی می‌ماند. آنچه وجود دارد فرد است، اگرچه سرشت و شخصیت فرد، نمی‌تواند جدا از روابط اجتماعی، چنانکه باید وشاید، رشد و تکامل یابد.

۴. اختیار

مباحث آزادی مدنی و حکومت آشکارا با هم ارتباط دارند. میل در کتاب *نظام منطق*[96] اش در ذیل عنوان کلی منطق علوم عقلی، و نیز در *بررسی فلسفهٔ سر ویلیام هامیلتون*[97]، از آزادی اراده به معنای روانشناختی اش بحث می‌کند. ولی از آنجا که علاقهٔ او به مسألهٔ آزادی اراده (= اختیار) در بحثهائی که راجع به تأثیر مسألهٔ اختیار در اخلاق و مسائل اخلاقی یا حقوقی مربوط به مسؤولیت آن دارد مطرح شده است، جایز به نظرمی‌رسد که مسألهٔ اختیاررا از حوزهٔ آن مباحث منطقی بیرون بکشیم و دراینجا مطرح کنیم.

میل برآن است که به نظر اختیارگرایان یعنی طرفداران آزادی اراده «خواستهای ما، اگر دقیق شویم، معلول علتها نیستند، یا لااقل علل واضحی وجود ندارد که این خواستها در نهان وبه یکسان از آن پیروی کنند.»[98] و از آنجا که خود او معتقد است که همهٔ خواستها[99] یا اَعمال اراده معلول‌اند، لااقل تا همین حد قائل به ضرورت فلسفی می‌شود. مراد او از علیت[100]

96. *A System of Logic*

97. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*

۹۸. نظام منطق، بخش ۲، ص ۴۲۱ (ویرایش دهم، ۱۸۷۹). از این پس این کتاب را به صورت منطق یاد می‌کنیم. و تمام ارجاعات صفحات مربوط به همین ویرایش است.

99. volitions 100. causation

«توالی قطعی و غیرمشروط و لایتغیر»[۱۰۱] است. یعنی یك نظم یا توالی یکنواخت که پیش‌بینی را امکان‌پذیر می‌سازد. و چنین برداشت اصالت تجربی از علیت است که او برخواستها و اعمال انسان اطلاق می‌کند.

عللی که دراین زمینه مطرح اند عبارت اند از انگیزه ها[۱۰۲] و سرشت.[۱۰۳] لذا آموزهٔ ضرورت فلسفی به این معنی است که «با دانستن انگیزه هائی که در ذهن یك فرد حضور دارند، همچنین با دانستن سرشت و مزاج یك فرد، می‌توان بدون اشتباه، رفتاری را که از خود بروز خواهد داد استنباط کرد.»[۱۰۴] لازم به توضیح نیست که میل به اصل پیش‌بینی‌پذیری اشاره می‌کند. هرقدر شناخت ما از سرشت و انگیزه‌های مطرح در ذهن یك فرد که ضعف و قوتهای مختلف دارند، کمتر باشد، کمتر می‌توانیم رفتار او را درعمل پیش‌بینی کنیم.

یك ایراد آشکار به این نظریه این است که دو امر ثابت نشده رامسلم می‌گیرد. نخست اینکه سرشت انسان از آغاز ثابت است، دوم اینکه این سرشت فقط براثر عواملی که خارج از سلطهٔ او هستند شکل می‌گیرد. درواقع میل گرایش به این اذعان دارد که «سرشت ما همان قدر که از پیش ساخته شده است، به دست و ارادهٔ ما هم ساخته می‌شود.»[۱۰۵] و در دنبال این جمله می‌گوید که ارادهٔ شکل دهنده به سرشت ما در سرشت ما نهاده شده است. و گفتن این حرف، برای حفظ سازواری منطقی‌اش با سخنی که دربارهٔ علیت گفته بود لازم بوده است. فی‌المثل یکی از دلایلی که می‌تواند در فردی اشتیاق به تغییر سرشت خود را برانگیزد پیامدهای ناگوار رفتار صادر از سرشت او یا احساسات نیرومندی نظیر تحسین و تشویق دیگران است.

حق این است که ما وقتی فی‌المثل خود را به دست یك وسوسهٔ نسنجیده می‌سپاریم، می‌توانیم بیندیشیم که علی‌الاصول قدرت آن را داریم که به نحو دیگری عمل کنیم. ولی طبق نظرمیل این به آن معنی نیست که ما، درصورت مساوی بودن سایر شرایط، عملا هشیاری و آگاهی داریم که می‌توانیم به شیوهٔ دیگر عمل کنیم. ما از آزادی ترك فعل به این معنی آگاه نیستیم. آنچه ما از آن آگاهیم این است که اگر برای آن شیوهٔ دیگر ترجیح قائل بودیم، به آن شیوه عمل می‌کردیم، یعنی درصورتی که اشتیاق به ترك فعل به آن شیوه، یا عمل به شیوهٔ دیگر، قوی‌تر از اشتیاقی بود که فی‌الواقع در ما کارگر شده و باعث آن انتخاب گردیده بود.

شاید بتوان گفت که میل قائل به نظریهٔ مجبورانگاری سرشت آدمی است. ولی هرچند راجع به ضرورت فلسفی به شیوه‌ای که دیدیم سخن می‌گوید، چندان علاقه‌ای به کاربرد الفاظی چون «ضرورت»[۱۰۶] و «جبر»[۱۰۷] ندارد. به جای آن، احتجاج می‌کند که پیش‌بینی

۱۰۱. منطق، بخش ۲، ص ۴۲۳.

102. motives　103. character

۱۰۴. پیشین، بخش ۲، ص ۴۲۲.　۱۰۵. پیشین، بخش ۲، ص ۴۲۶.

106. necessity　107. determinism

پذیری اصولی اعمال انسان کاملا با آنچه طرفداران اختیار (آزادی اراده) می گویند سازگار است. بعضی از حکمای دینی در این قول اشکالی ندیده اند که بگویند هم خداوند علم قبلی براعمال انسان دارد و هم انسان دراعمال خود مختار است. اگر علم قبلی خداوند با اختیار انسان قابل جمع است، دراین صورت هر علم و اطلاع قبلی نیز می تواند با آن سازگار باشد. بنابراین قول به پیش بینی پذیری اصولی رفتار آدمی مانع از قول به اختیار انسان نمی شود. دراینجا مسألهٔ تحلیل معنای آزادی یا اختیار مطرح می گردد. اگر مراد از اختیار این باشد که دربرابر دو شق یك عمل، حتی اگر همهٔ عوامل از جمله سرشت، علائق و انگیزه ها یکسان انگاشته شود، من می توانم انتخاب دیگری جز آنچه عملا به فعل درآورده ام داشته باشم، دراین صورت، برنمی آید که انسان مختار است. زیرا اختیار به این معنی با پیش بینی پذیری اصولی ناسازگار خواهد بود: زیرا از آن شرایطی که شرحش گذشت این نکته برمی آید که اعمال انسان نامعلّل[۱۰۸] و به صورت رویدادهای مبتنی بر بخت و اتفاق است. ولی اگر در قول به اینکه انسان مختار است، صرفاً مرادمان این باشد که اگر هم سرشت و انگیزه های یك فرد غیر از آنی که هستند باشد، او می تواند به شیوه ای جز آنچه عمل کرده است عمل کند، و اگر قائل به این امر باشیم که او درشکل دادن سرشت خود دست دارد، دراین صورت جایز است که از مختاربودن انسان سخن بگوئیم. درواقع کسانی که قائل به اختیار انسان هستند نمی توانند چیزی جز این که شرحش گذشت مراد کنند، مگراینکه بخواهند بگویند اعمال انسان رویدادهائیِ درهم و برهم و بخت واتفاقی است.

میل طبعاً معتقد است که تحلیلش از اختیار انسان تضاد و تعارضی با اخلاق اصالت فایده ای ندارد. چرا که منکرآن نیست که رفتار انسان انعطاف پذیر و تهذیب پذیر، و تعلیم و تربیت اخلاقی امکانپذیر است. آنچه از فعالیت علّی انگیزه ها ورابطهٔ آنها با سرشت انسان برمی آید این است که تعلیم و تربیت اخلاقی باید درجهت پرورش شوقها و نفرتهای درست باشد، یعنی پروردن شوقها و نفرتهائی که اصل فایده مندی ایجاب می کند. «هدف تعلیم و تربیت اخلاقی همانا تربیت اراده است: ولی اراده فقط از طریق شوقها و نفرتها تربیت می یابد.»[۱۰۹] در مورد مجازاتهای کیفری و به طور کلی مجازات، قول به اینکه همهٔ اعمال انسان علی الاصول پیش بینی پذیر [جبری] است متضمن این نتیجه نیست که پس همهٔ مجازاتها غیرعادلانه است. بهتر است برای مجازات دوهدف قائل شویم «یکی صلاح حال خود مجرم و دیگر حفظ و حراست دیگران.»[۱۱۰] مجازات مناسب می تواند نفرت مجرم را از اعمال خلاف، و اشتیاق اورا

108. uncaused

۱۰۹. بررسی *فلسفهٔ سر ویلیام هامیلتون* (طبع دوم، ۱۸۶۵) ص ۵۰۵. از این پس نام این کتاب به صورت بررسی یاد خواهد شد، و به صفحات همین طبع ارجاع خواهیم داد.

۱۱۰. پیشین، ص ۵۱۱.

به اطاعت از قانون تقویت کند. در مورد مجازات، برای حفظ و حراست دیگران، به شرط آنکه رنج غیرلازمی برکسی تحمیل نگردد، باید طبق عقل عرف رفتار کرد. هرموضعی که درقبال موضوعِ اختیار بگیریم، نباید با مصونیت از مجازات، به آدمکشان اجازه داده شود که دست به جنایت بزنند؛ درست همان طور که به سگ هار هم نباید اجازه دهند که درخیابانها پرسه بزنند.

البته میل در قول به اینکه همهٔ اعمال انسانی علی‌الاصول پیش‌بینی‌پذیر است، می‌تواند بعضی شواهد تجربی ارائه دهد. چه این واقعیت تشکیك ناپذیر است که هرقدر یك فرد را بیشتر بشناسیم با اطمینان بیشتری می‌توانیم بگوییم که، در شرایط معین، بیشتر به کدام نحو عمل خواهد کرد. واگر آن طور که ما انتظار داشتیم عمل نکرد، یکی از این دو نتیجه را می‌گیریم. یا می‌گوییم سرشت او از آنچه ما فکر می‌کردیم قوی‌تر است، یا، بسته به مورد، حکم می‌کنیم که یك خلل نهانی در سرشت او وجود داشته است. به همین ترتیب، اگر فی‌المثل ببینیم که دوستان ما از مقاومت ما دربرابر وسوسهٔ پول درآوردن در موردی مشکوك تعجب کرده‌اند، خواهیم گفت که باید ما را بهتر از اینها بشناسند. ولی هرچند می‌توان مثالهای زیادی از گفت و گو و عملکرد روزمرّه پیدا کرد که ظاهراً دلالت براین دارد که داشتن علم و اطلاع کامل از سرشت یك فرد این قدرت را به دارندهٔ آن علم و اطلاع می‌دهد که اعمال آن فرد را پیش‌بینی کند، مثالهائی نیز می‌توان یافت که برخلاف این حکم کند. گذشته ازهمهٔ اینها، مواردی هست که اگر به ما بگویند همهٔ اقوال و اعمال ما قابل پیش‌بینی است، از کوره به درمی‌رویم که چرا ما را آدم ماشینی و بدون اراده و ابتکار انگاشته‌اند. دیگر اینکه تصریح میل در مورد پیش‌بینی‌پذیری اصولی همهٔ رفتارهای آدمی، بیشتر گریز از اذعان به رویداهای نامعلّل است، تا قول به یك تعمیم تجربی.

اگر فرض کنیم میل در این قول که ما ناچار از انتخاب بین دو شق یا بدیل از یك امر هستیم، برحق است، واگر نخواهیم خواستها و اعمال انسان را رویدادهای بخت و اتفاقی و بدون علت معین بشمریم، این سؤال پیش می‌آید که آیا قبول اینکه همهٔ خواستها و اعمال انسانی علی‌الاصول پیش‌بینی‌پذیر هستند با مختارشمردن بعضی اعمال انسان سازگار است یا نه؟ به یك معنی کاملا سازگار است. زیرا بعضی از اعمال ما از روی عمد و با قصد آگاهانه انجام می‌گیرد، حال آنکه سایراعمالمان، از جمله اعمالِ انعکاسی مشروط، بدون قصدو آگاهی است. واگر بخواهیم صفت «مختار» (آزادانه) را صرفاً برای اعمال نوع اول به کار ببریم، دیگر مسألهٔ پیش‌بینی‌پذیری لوث می‌شود. چه حتی اگر هردو نوع این اعمال علی‌الاصول پیش‌بینی‌پذیر باشد، تفاوت بین آن دو همچنان باقی می‌ماند. و کلمهٔ «مختار» صرفاً برای نشان دادن این تفاوت به کار می‌رود. اگر برآن باشیم که قول به آزادانه انجام شدن یك عمل به این معنی است که عامل، بدون اینکه شخص یا شخصیت دیگری بوده باشد، می‌توانست به نحو دیگری عمل کند، دراین صورت ،پیش‌بینی‌پذیری بدون اشتباه برمبنای علم و اطلاع از

سرشت آن عامل منتفی است. و اگر اعتبار پیش نهاد (تز) میل را پذیرفته باشیم که یا بایدپیش بینی پذیری اصولی رفتار آدمی را قبول کنیم یا بگوئیم اعمال آزادانه همانا رویدادهای بخت و اتفاقی هستند، دراین صورت این ادعا که عامل یك عمل اخلاقاً به خاطر عمل مختارانه (آزادانه)اش مسؤول است دشوار است.

باری اگر اصرار میل را در این امر ناموجه می‌دانیم که ما را ملزم می سازد بین این دو قول یکی را بپذیریم که یا همهٔ اعمال انسانی، علی‌الاصول و طبق سرشت عامل آنها، پیش بینی پذیر است، یا اعمال مختارانه همانا رویدادهای ناشی از بخت و اتفاق است، ناچاریم یك راه حل دیگر که پذیرفتنی باشد پیدا کنیم. و این کار آسان نیست. کافی نیست بگوئیم که فلان عمل، درواقع علت دارد ولی علتش ارادهٔ عامل است و هیچ علت دیگری، جز علت غائی یعنی قصد یا انگیزه، مورد نیاز نیست. چرا که میل بلافاصله خواهد پرسید علت آن ارادهٔ خاص یا خواست عامل چه بوده؟ یا شاید آن عمل بیعلت بوده؟ در مورد انگیزه هم، چه چیزی این انگیزه را انگیزهٔ دیگر قوی‌تر و سرانجام برهمهٔ انگیزه ها غالب ساخته است؟ آیا همهٔ این سررشته‌ها وابسته به سرشت عامل نیست، یعنی وابسته به این واقعیت که او آدمی است با این خصوصیات؟

می توان گفت که خود میل هم دراینجا به مشکل برمی خورد. فی‌المثل خود او هم اذعان دارد که فرد می تواند درشکل دادن به سرشت و شخصیت خود نقشی ایفا کند. اگر قرار است برداشت او از آزادی مدنی که مقدمهٔ واجب برای استکمال نفس است معنائی داشته باشد، لازم است که چنین اذعانی بکند. ولی طبق مقدمات خود میل، هرکوششی که فرد در جهت استکمال نفس انجام می‌دهد باید علت داشته باشد. و در درازمدت این گزاره که هرفرد نقش فعالی درشکل دادن به شخصیت خود دارد چه معنائی می‌دهد غیراز این که علل مؤثر برسرشت یا شخصیت او صرفاً بیرونی، تعلیم و تربیتی و محیطی نیست، بلکه درونی، فیزیولوژیکی و روانی است؟ ولی این قول با برداشت عادی و عرفی از این مدعا که انسان مختار است وصرفاً محصول محیطش نیست و می تواند نقش فعالی درشکل دادن به شخصیت خود ایفا کند تعارض دارد. بنابراین میل باید یا قائل به جبر شود، حال آنکه از آن پرهیز می کند، یا این نکته را روشن سازد که کلمهٔ «مختار» یا «اختیار» را به معنای خاصی که خود درنظر دارد، و به قول بنتام به معنای «متافیزیکی» به کار می برد.

ولی این واقعیت که موضع میل دشواری انگیز است لزوماً دشواریهای موضع دیگران را حل نمی کند. و اگر ماهم با برداشت تحلیلی میل سهیم شویم و به نحوی راجع به عامل یك عمل، شخصیتش وانگیزه هایش سخن بگوئیم که گویی اینها حقایق متمایزند و باهم همکنشی دارند، از این مشکلات رهایی نداریم. به جای این کار باید راه دیگری برای تعبیر خود بیابیم که مبتنی بر برداشتی از شخص و شخصیت انسان و عملکرد او باشد که نتواند با اصطلاحات میل بیان

شود. برگسون کوشید که چنین زبانی راپرورد یا لااقل پیش بنهد. دیگران دنبال کار او را گرفتند. ما نمی‌توانیم از خداوند، فی‌المثل، با زبان فیزیك سخن بگوییم. چه مفهوم و مسألهٔ خداوند، مسأله‌ای مربوط به علم فیزیك نیست. نیز نمی‌توانیم از اختیار به زبانی که میل به کار می‌برد بحث کنیم. اگر بخواهیم چنین کاری بکنیم، خواهیم دید که اختیار سراز چیز دیگری درآورده یا به چیز دیگری بدل شده است.

منظور ما ازاشارات قبلی حل مسألهٔ اختیار نیست، بلکه صرفاً اشاره به شیوهٔ دیگری از تأمل است که با توجه به بحثهای میل درباب این موضوع حاصل می‌گردد. دراین باب، بسیار سخنها می‌توان راجع به برداشت میل و خط فکری اومطرح کرد. ولی بیش از این پرداختن به این موضوع، در کتابی که اختصاصاً دربارهٔ آزادی و اختیار انسان چه به معنای مدنی چه به معنای نفسانی نیست، نامناسب می‌نماید.

فصل ۳

منطق و اصالت تجربهٔ ج. ا. میل

۱. چند اشاره

در قرن هجدهم مطالعهٔ منطق بالنسبه به دست فراموشی سپرده شده بود. میل در دیباچهٔ کتاب *نظام منطق*اش سپاسی از ریچارد ویتلی[1] (۱۷۸۷ـ۱۸۶۳) اسقف اعظم دابلین به عمل می‌آورد، و او را چنین وصف می‌کند: «محققی که بیش از هر کس دیگر درباز‌آوردن آبروی تحقیقات منطقی به رونق سابقش دردیدهٔ اهل علم و فرهنگ دراین کشور کوشیده است.»[2] ولی البته این سخن بدان معنی نیست که میل با برداشت ویتلی از ماهیت و دامنهٔ منطق کاملا توافق دارد. ویتلی منطق را علم و فن استدلال[3] تعریف کرده بود.[4] ولی اعتراض میل به این تعریف این است که خیلی محدود است و همهٔ اعمال و عملیات منطقی را دربر نمی‌گیرد. مهمتر ازاین، ویتلی استدلال قیاسی[5] را معیار و نمونهٔ عالی هرگونه استنتاج علمی[6] می‌شمرد و از قبول اینکه منطق استقراء[7] می‌تواند شکل علمی‌ای همانند با نظریهٔ قیاس به خود بگیرد ابا داشت. و توضیحاً می‌گفت منظورش این نیست که هیچگونه قواعدی برای پژوهش استقرائی نمی‌توان وضع کرد. ولی به عقیدهٔ او این گونه قواعد همواره بیش و کم مبهم می‌مانند و نمی‌توان از آنها یك نظریهٔ شسته و رفتهٔ علمی از منطق استقرائی[8] بیرون آورد. ولی میل بنای کارش را براین

1. Richard Whateley

۲. منطق، بخش ۱، ص ۲ (بخش ۱، مقدمه، ص ۲). کتاب *عناصر منطق* *Elements of Logic* ویتلی در سال ۱۸۲۶ منتشر شد.

3. reasoning

۴. ویتلی خود توصیف منطق را به فن یا هنر (= صناعت) استدلال نارسا می‌دانست. لذا افزوده بود که علاوه بر آن، علم استدلال هم هست. میل با این تصحیح او موافق بود.

5. syllogistic deduction

6. scientific inference　　7. logic of induction　　8. inductive logic

گذارد که ثابت کند عکس این نظر درست است. وی محتاطانه اظهار می دارد که باقیاس دشمنی خاصی ندارد. و در کتاب *نظام منطق* خود به استنتاج قیاسی می پردازد. ولی تأکید او در تعریف ماهیت منطق این است که «منطق علمی است که با اعمال ذهن انسان درطلب حقیقت سروکار دارد.»[۹] به عبارت دیگر دراین تعریف تأکید او بیشتر برنقش منطق در تعمیم و ترکیب قواعدی است برای برآورد شواهد و سیر از حقایق معلوم به حقایق مجهول، تا نقش آن به عنوان تهیه کنندهٔ قواعدی برای سازواری[۱۰] [= بی تناقضی] صوری دراستدلال. بنابراین آنچه در درجهٔ اول برای پیشبرد منطق لازم است همانا بیرون آمدن از عهدهٔ وظیفه ای است که به قول ویتلی تا حالا انجام نشده، یا لااقل با میزان قابل قبولی از دقت علمی انجام نشده، و آن تعمیم دادن «شیوه های پژوهش حقیقت و برآورد شواهد است که به مدد آنها این همه قوانین مهم و غامض طبیعت در علوم مختلف گرد آمده و گنجینهٔ معرفت بشری را تشکیل داده است.»[۱۱]

ولی میل صرفاً به تدوین یك نظریهٔ منظم از منطق استقرائی، به صورتی که در علوم طبیعی به کار می رود، تعلق خاطر ندارد. بلکه علاوه برآن درصدد به دست دادن منطقی است از به قول خودش علوم اخلاقی[۱۲]، که شامل روانشناسی و جامعه شناسی [هم] می گردد. و درواقع پیش از آنکه گزارش ممتعی از منطق استقرائی، آنچنانکه در کتاب سوم از *نظام منطق* آمده، به دست دهد، این موضوعات را درمد نظرداشته است. ولی این امر مانع از آن نشده است که میل کتاب ششم از *نظام* را که به منطق علوم اخلاقی می پردازد، به صورتی ارائه دهد که همانا اطلاق روش تجربی علوم فیزیکی برآن مسائل است. بدینسان او برنامه ای را که دیوید هیوم پیش بینی کرده بود، درپیش گرفت، یعنی روش تجربی را در تکوین یك علم مربوط به طبیعت بشر، به کار برد.[۱۳]

اگر بپرسند که آیا نظرگاه میل همان نظرگاه اصالت تجربی است، پاسخش تاحد زیادی بستگی به معنائی دارد که برای این اصطلاح قائل شوند. آن طور که میل خود این اصطلاح (اصالت تجربه) را به کار می برد، اصالت تجربی نیست، یا به هرحال دوست ندارد که باشد. همین است که در *نظام منطق* از «تعمیم بدِ پسینی[۱۴] (= مابعد تجربی) که به اصطلاح اصالت تجربه نامیده می شود» سخن می گوید،[۱۵] از جمله هنگامی که علیت از تقارن علّی استنتاج

۹. منطق، ۱، ص ۴.

10. consistency

۱۱. پیشین، ۱، ص هفت (در پیشگفتار بر چاپ اول).

12. moral sciences

۱۳. نگاه کنید به بخش دوم از جلد پنجم این *تاریخ فلسفه*.

14. *a posteriori*

۱۵. منطق، ۲، ص ۳۶۸.

می‌گردد. در جای دیگر استقراء صرفاً عددی را «شیوهٔ گستاخانه و شلخته‌وار تعمیم» می‌نامد،[۱۶] یعنی همان شیوه ای که فرانسیس بیکن نسبت به آن نظر مساعدی داشت، وقوانین تجربی صرف را با قوانین علّی خلط می‌کرد. و یك نمونه از آن را در این مثال می‌داند که بسیاری ازمردم، از روی خلق و خوی هموطنان خویش، حکم به خلق و خوی مشابهی درمردم کشورهای دیگر می کنند «گویی انسانها، در هر جایی که هستند، همه به یك شیوه احساس و قضاوت و عمل می کنند.»[۱۷] همچنین درجای دیگر، یعنی دراثر میل راجع به کنت به این قول برمی‌خوریم: «استقراء مستقیم، معمولا بهتر از اصالت تجربه نیست»[۱۸] که آشکارا لحن تخفیف آمیزی دارد. و این گونه اشارات در سایر آثار او نیز هست.

ولی هر چند میل اصالت تجربه را به هر معنائی که خود از آن مستفاد می کند، یعنی تعمیم بد و شلخته‌وار در مورد روندی که ارتباط ناچیزی با روش یا روشهای علمی دارد، با قاطعیت رد می کند، با همان قاطعیت هم با لاك همسخن می شود که مواد معرفت ما از طریق تجربه تأمین می گردد. و اگر مراد از اصالت تجربه همین باشد، بیشك میل اصالت تجربی است. ولی از این حقیقت هم نباید غافل بود که او شهود[۱۹] را به عنوان یکی از منابع معرفت قبول دارد. درواقع« حقایقی که از طریق شهود شناخته می شوند، مقدمات اصلی ای هستند که سایر حقایق از آنها استنتاج می گردند.»[۲۰] ولی مراد میل از شهود همانا آگاهی است، یعنی علم حضوری[۲۱] ما به حسیات و احساساتمان. اگر مراد از شهود «معرفت مستقیمی باشد که قرار است ما از اشیاء و امور بیرون از ذهن خود به دست آوریم»[۲۲] او تن به قبول چنین چیزی نمی‌دهد. *نظام منطق* به نیازی که وجود داشته پاسخ می‌دهد، ومتنی است مبتنی برآموزه ای مخالف با آموزهٔ قدیم، که همهٔ معرفتها را مشتق از تجربه می داند و همهٔ کیفیتهای اخلاقی و عقلی را علی الاصول ناشی از جهتی می‌داند که به تداعیها داده می شود.»[۲۳]

میل آنچه را که برداشت آلمانی یا پیشینی از معرفت انسان می نامد تخطئه می کند و این تخطئه که در فلسفهٔ کلریج و تاحد معینی در فلسفه هیوئل یافت می شود، با توجه به این واقعیت پیچیده می شود که او این برداشت را دارای تبعات ناگواری درنظریه ونگرش اخلاقی وسیاسی می‌داند یا حتی آن را مدافع تلقیها و معتقدات ناخوشایند اجتماعی می شمارد. «این تصور که

۱۶. پیشین، ۲، ص ۳۶۳.
۱۷. پیشین، ۲، ص ۳۶۸.
۱۸. *اوگوست کنت و پوزیتیویسم* (ویرایش دوم، ۱۸۶۶) ص ۱۲۱.
19. intuition
۲۰. منطق، ۱، ص ۵.
21. immediate awareness
۲۲. پیشین، ۱، پانویس. ۲۳. *زندگینامهٔ خودنوشت*، ص ۲۲۵.

حقایق خارج از ذهن می‌توانند به مدد شهود یا وجدان، و مستقل از مشاهده و تجربه، شناخته شوند به عقیدهٔ بنده دراین ایام بزرگترین تأیید روشنفکرانه از آموزه‌ها و نهادهای بد است... هرگز چنین ابزاری برای تقدیس تعصبات ریشه‌دار اختراع نشده بوده است.»[۲۴] همین است که وقتی *نظام منطق* می‌کوشد تا معرفت ریاضی را، که سنگر مستحکم شهودگرایان است، بدون توسل به اندیشهٔ معرفت شهودی یا پیشینی، تبیین کند، هم خدمت اجتماعی ارزشمندی انجام می‌دهد، هم مبادرت به حلّ یك مسألهٔ نظری محض می‌کند.

شاید به ما ایراد کنند که این اظهارات، در حل این مسأله که آیا می‌توان میل را اصالت تجربی انگاشت یا نمی‌توان، نارساست. از یك سو، اگر اصالت تجربه برابر با تعمیم بد و شلخته‌وار باشد، آشکار است که نه میل و نه هیچ متفکر جدی دیگر نمی‌خواهد اصالت تجربی نامیده شود. چه این اصطلاح مورد سوءِ استعمال قرار گرفته و یا لااقل تخفیف‌آمیز شده است. از سوی دیگر، اعتقاد به اینکه مواد معرفت ما از طریق تجربه تأمین می‌گردد، فی نفسه ضمانت کافی برای اینکه فیلسوفی را اصالت تجربی بنامیم، ندارد. بنابراین، گفتن اینکه میل به یك معنای خاص از اصالت تجربه حمله می‌کند، و درعین حال برآن است که معرفت ما ریشه در تجربه دارد، مسأله را حل نمی‌کند، بلکه تنها کاری که می‌کند این است که آن را تا حدّی محدود می‌کند. فی المثل نمی‌دانیم، یعنی به ما گفته نشده است، که آیا میل اصول متافیزیکی را قبول دارد؟ یعنی اصولی که ما آنها را به عنوان شالودهٔ تجربه می‌شناسیم و نه به نحو پیشینی، و مع الوصف فراتر از هرتجربهٔ بالفعلی هستند، به این معنی که به همهٔ تجارب ممکن قابل اطلاق‌اند.

این گونه ایراد بر بحث ما کاملا وارد است. ولی دادن یك پاسخ صریح و ساده به آن مسأله دشوار است. میل ازیك سو، وقتی که تصرح می‌کند ما نمی‌توانیم به حقیقت مطلق دست یابیم و همهٔ احکام کلی و تعمیمهای ما علی الاصول قابل تجدیدنظر و تصحیح‌اند، موضع اصالت تجربی می‌گیرد. از سوی دیگر، وقتی که بین استقراء علمی درست و تعمیم شلخته‌وارفرق می‌گذارد، می‌خواهد بگوید که حقایق ناشناخته را می‌توان با اطمینان خاطر ازحقایق شناخته بیرون کشید؛ و بالنتیجه طبیعت یك ساختار ثابت دارد که از گزاره‌هایی که در مورد هرتجربهٔ ممکنی صادق‌اند، برمی‌آید. نظر به موضع کلی میل در تاریخ فلسفهٔ بریتانیا و نظر به تأثیری که اندیشه او نهاده است، کاملا طبیعی است که جنبهٔ اول از اندیشهٔ اورا مورد تأکید قرار دهیم و او را اصالت تجربی بنامیم. به هرحال رگه‌های مختلف اندیشهٔ اورا می‌توان با توجه به آنچه در مباحث خاص می‌گوید، ملاحظه کرد.

۲۴. پیشین، ص ۲۲۵ ـ ۲۲۶.

۲. اسمها و گزاره‌های واقعی و لفظی

میل برآن است که منطق به استنتاج از حقایق معلوم می‌پردازد. مراد او البته این نیست که منطقیان واقعاً به مدد استنتاجهای درست، به علم ما از جهان می افزایند. بلکه مرادش این است که اهل منطق آزمونها یا معیارهائی برای تعیین ارزش استنتاج یا دلیل، و نیز عقیده‌ای که حسب الادّعا مبتنی بر دلیل است به دست می‌دهند. ولی استنتاج[25] «عملی است که معمولا به مدد الفاظ صورت می گیرد و در موارد بغرنج به هیچ شیوهٔ دیگر نمی توان آن را انجام داد.»[26] لذا شایسته است که با ملاحظهٔ زبان، پژوهش منظمی در منطق صورت گیرد.

شاید انتظار ما این باشد که میل بلافاصله به گزاره ها[27] بپردازد. زیرا گزاره ها هستند که مبنای استنتاج قرار می گیرند. ولی چون گزارهٔ را همانا اسناد یك محمول[28] به یك موضوع[29] به ایجاب یا به سلب یا به قول خودش اسناد یك اسم به اسم دیگر به ایجاب یا به سلب دیگر می‌شمارد، عملا بحث خود را از اسمها و روند تسمیه می آغازد.

لازم نیست که دراینجا همهٔ تفاوتهائی را که میل بین انواع مختلف اسامی می گذارید یاد کنیم. ولی می توان بعضی نکات را مطرح ساخت. طبق نظر میل، هرگاه اسمی که بر یك چیز نهاده شده است معنائی داشته باشد، این معنی عبارت است از دلالت مفهومی[30] آن، نه دلالت مصداقی.[31] همهٔ اسامی ذات و عام از این نوع اند. فی المثل کلمهٔ «انسان» دلالت مصداقی یا اشاره به تعداد نامعینی از «اشیاء» جداجدا دارد که رویهمرفته تشکیل یك طبقه یا نوع می دهند. ولی معنایش در دلالت مفهومی آن نهفته است، یعنی صفاتی که به هنگام اطلاق کلمهٔ «انسان» برموجودات خاص حمل می گردد. بنابراین اسامی خاص، نظیر زید، که می تواند بر بیش از یك فرد اطلاق شود، ولی دلالت مفهومی ندارد، اگر بخواهیم دقیق سخن بگوئیم، معنائی ندارد. از این سخن بر نمی آید که کلمهٔ «خدا» هم معنی ندارد. چه، طبق نظر میل، این کلمه اسم خاص نیست. مطمئناً طبق عرف استعمال موحّدان، این کلمه فقط قابل اطلاق به یك موجود است. و این از آن روی است که بازهم طبق عرف، دلالت مفهومی برصفات خاصی دارد که فی الواقع دامنهٔ اطلاق آن را محدود می سازد. بدینسان این یك اصطلاحی است که دلالت مفهومی دارد، و إسم خاص نظیر احمد و مریم نیست که دلالت مصداقی داشته باشد.

میل بین کلماتی که اسم اشیاء یا صفات اند، و کلماتی که در درج کلام و در روند تسمیه وارد می شوند، فرق می گذارد. فی المثل در the wife **of** Socrates [= همسر سقراط] کلمهٔ **of** [=

25. inference

۲۶. منطق، ۱، ص ۱۷.

27. propositions
28. predicate
29. subject
30. connotation
31. denotation

کسرهٔ اضافهٔ فارسی] خود یك اسم نیست.[۳۲] ولی سایر منطقیان ازمیل انتقاد کرده اند که ازکنار کلماتی چون «یا» و«اگر»، که بیشك اجزاءِ اسم نیستند، به غفلت گذشته است.

اما درمورد گزاره ها، چنانکه اشاره شد، می بینیم که تأکید مفرط میل در مورد اسم و تسمیه او را به این راه می کشد که همهٔ گزاره ها را اثبات کننده یا سلب کنندهٔ این اسم یا آن اسم بشمارد. کلماتی که معمولاً، ولی نه ضرورةً، برای بیان حمل ایجابی یا سلبی به کار می روند عبارتند از «است» [= هست]، «نیست»، «اند» [=هستند] و «نیستند». بدینسان میل شکل **موضوع ـ محمول ـ رابط** [در انگلیسی: موضوع ـ رابط ـ محمول] را شکل معیار، هرچند نه تنها شکل لایتغیر گزاره ها می گیرد. او دربارهٔ دوپهلو بودن کلمهٔ **است** [= هست: is] به خوانندگانش هشدار می دهد. فی المثل اگر مابین کاربرد وجودی فعل هستن [= to be] و کاربردش به عنوان رابط[۳۳] نتوانیم فرق بگذاریم، سر از محال گوییهایی درمی آوریم، نظیر اینکه اسب شاخدار باید به نوعی وجود داشته باشد، چراکه می توانیم بگوییم اسب شاخدار حیوانی است [= هست] که یك شاخ دارد یا جانوری خیالی است.

میل در طی بحثش از مدلول یا معنای گزاره ها بین گزاره های لفظی[۳۴] و واقعی[۳۵] فرق می گذارد. در یك گزارهٔ واقعی ما یك محمول را که در یك موضوع نهفته نیست و از اسم آن برنمی آید، برای آن موضوع اثبات یا از آن سلب می کنیم. یا یك امر واقع را که از معنی اسم موضوع برنمی آید سلب یا اثبات می نمائیم. به عبارت دیگر یك گزارهٔ واقعی، اطلاع واقعی[۳۶] جدید دربردارد. این اطلاع، بسته به مورد، ممکن است صادق یا کاذب باشد، و منظور از جدید این است که نمی توان از تحلیل معنای کلمهٔ موضوع به آن رسید. از آنجا که اسامی خاص دلالت مفهومی ندارند، یا به تعبیر دقیقتر «معنی» ندارند، گزاره هایی که با آنها ساخته شود نظیر «احمد متأهل است» (که موضوع آن اسم خاص است) الزاماً متعلق به این صنف ازگزاره ها (گزاره های واقعی)اند. اما گزاره های لفظی صرفاً به مَعنای اسامی کار دارند: محمول را می توان با تحلیل دلالت مفهومی یا معنای کلمهٔ موضوع به دست آورد. فی المثل در «انسان یك موجود جسمانی است» محمول (موجود جسمانی) در واقع بخشی از دلالت مفهومی یا معنای کلمهٔ «انسان» را تشکیل می دهد. چرا که نمی توانیم چیزی را انسان بخوانیم مگر اینکه موجودی جسمانی باشد. بنابراین، این گزاره چیزی راجع به معنای انسان یا کاربرد آن می گوید: یعنی اطلاع واقعی به معنائی که «احمد متأهل است» یا «فاصلهٔ متوسط بین ماه وزمین ۲۳۸٫۸۶۰ مایل است» دارند، دربرندارد.

۳۲. عبارتِ «همسر سقراط» از نظر میل یك اسم است، ولی نه اسم خاص. زیرا اسمی است که دلالت مفهومی دارد، حال آنکه اسم خاص نظیر احمد، دلالت مفهومی ندارد، بلکه صرفاً مصداقی است.

33. copula 34. verbal propositions 35. real propositions 36. factual information

مهمترین رده از گزاره های لفظی تعاریف هستند. هر تعریف عبارت است از «گزاره ای که اعلام کنندهٔ معنای یك کلمه است: یعنی یا معنائی که در قبول عام و عرف داراست یا معنائی که گوینده یا نویسنده، برای اهداف خاص گفتار خویش، برآن بار می کند.»[۳۷] بدینسان میل استعمال کلمات را به شیوه های جدید برای مقاصد خاص استثناء نمی کند. ولی تأکید می ورزد که پیش از دست یاختن به اصلاح زبان لازم است استعمال عرف را دقیقاً بررسی کنیم. چراکه بررسی فحواهای مختلف معنائی که یك کلمه دراستعمال عام یا عرف دارد و تحولاتی که در کاربردش رخ می دهد چه بسا تمایزها و سایر عوامل ذی ربط را، که درمد نظر داشتن آنها برای اصلاحگر آیندهٔ زبان مهم است، برملا می سازد.

پر واضح است وقتی که میل می گوید تعاریف، یا حدود، گزاره های لفظی هستند، مرادش این نیست که طبعاً و کاملا دلخواهانه[۳۸]اند یا مسائل مربوط به امور واقع هرگز ربطی به تعیین حدود تعاریف ندارند. لایعنی است که فی المثل انسان را، با قطع نظر کامل از صفاتی که درمیان موجودات انسانی مشترك است، تعریف کنیم. نکتهٔ منظور میل این است که هرچند دلالت مفهومی کلمهٔ «انسان» ریشه در تجربهٔ انسانها دارد، و هرچند الزامات و مسائل مربوط به امور واقع می تواند باعث رفع ابهام و مشخص تر نمودن این دلالت مفهومی باشد، آنچه این تعریف انجام می‌دهد این است که این دلالت مفهومی یا معنی را چه کلا چه بعضاً، به مدد صفات برگزیده و تمایزگذار، صریحتر سازد. البته شاید ما تمایل داشته باشیم که تصور کنیم تعاریف صرفاً لفظی نیستند. ولی دلیل این تمایل در این حقیقت نهفته است که رابط دومعنی دارد [= است، هست]. مفهوم کلی ای چون «انسان» دلالت مصداقی برتعداد نامعینی از موجودات دارد، ودلالت مفهومی برصفات معینی که این موجودات مشترکاً دارا هستند. بنابراین وقتی که گفته می شود: man is...:انسان... است/هست، می توانیم تصور کنیم که این تعریف تصریح می کند که انسان هست یعنی وجود دارد. دراین مورد، ما خود به خود وخاموشانه، دو گزاره را که به دو کاربرد ممکن فعل استن /هستن مربوط می شود، مسلم می گیریم. از یك سو این تعریف معنای کلمهٔ «انسان» را ظاهر می سازد و از سوی دیگر نظر به یك گزارهٔ وجودی[۳۹] داریم که تصریح می کند که موجوداتی وجود دارند که صفات مذکور درآن تعریف را دارا هستند. اگر گزارهٔ وجودی را که مضمراً واردکرده ایم، حذف کنیم، خواهیم دید که تعریف صرفاً لفظی است یعنی فقط با معنی کلمهٔ انسان سروکار دارد.

بدنیست موقتاً به گزاره های واقعی برگردیم ویك قضیهٔ کلی نظیر «همهٔ انسانها فانی اند» را

۳۷. منطق، ۱، ص ۱۵۱، اسامی خاص چون معنی ندارند، نمی‌توانند تعریف شوند.

38. arbitrary

39. existential proposition

درنظر آوریم.[۴۰] از یك نظر و به قول میل به عنوان تأملی درحقیقت نظری، از این قضیه چنین برمی آید که صفات انسان همواره همراه است با صفت فانی بودن. و بر اثر تحلیل معلوم می شود که بعضی از پدیده ها پیوستگی منظمی با بعضی دیگر از پدیده ها دارند. ولی می توان به این گزاره به چشم یك تذکار جهت استفادهٔ عملی بنگریم. آنگاه معنایش این خواهد شد که «صفات انسان **دلیل**اند بر، و **نشانه**اند از فناپذیری.»[۴۱] به عبارت دیگر این گزاره به ما می گوید که باید چه انتظاری داشته باشیم. طبق نظر میل این معانی مختلف نهایتاً با یکدیگر برابرند. ولی دراستنتاج علمی، جنبهٔ عملی معنی، یعنی جنبهٔ پیش‌بین آن، است که اهمیت خاص دارد.

بنابراین، تمایزی هست بین گزارهٔ لفظی که در آن محمول با کلمهٔ موضوع یگانه است یا جزو معنای آن است، و گزارهٔ واقعی، که درآن محمول در معنا یا دلالت مفهومی موضوع مندرج نیست. میل خاطرنشان می سازد که «این تمایز همانا برابر با تمایزی است که کانت و سایر فیلسوفان اهل مابعدالطبیعه بین احکام تحلیلی[۴۲] و احکام ترکیبی[۴۳] قائل می شوند. به این شرح که احکام نوع اول از تحلیل معنای کلماتی که درگزاره به کار رفته است برمی آید.»[۴۴] می توان افزود که تمییز میل کمابیش شبیه به فرقی است که هیوم بین قضایائی که بیانگر روابط بین تصورات اند، و قضایائی که بیانگر امور واقع اند، می گذارد.

اگر مرادمان از حقیقت یا صدق،[۴۵] تناظر[۴۶] بین یك گزاره و یك امر واقع فرازبانی است که آن گزاره به آن راجع است[۴۷] لاجرم هیچ گزارهٔ لفظی صرف را نمی توان چنانکه باید وشاید صادق شمرد. یك تعریف می تواند جامع و مانع ورسا یا نارسا باشد؛ می تواند با عرف واستعمال زبان متناظر باشد یا نباشد. ولی فی نفسه حکمی راجع به امور واقع فرازبانی صادر نمی کند. این سؤال پیش می آید که آیا، از نظر میل، گزاره های واقعی ای وجود دارند که بالضروره صادق باشند. آیا او با هیوم موافق است که هیچ گزارهٔ واقعی نمی تواند بالضروره صادق باشد؟ یا به تعبیر کانت آیا قائل به وجود قضایای ترکیبی پیشینی هست؟

این واقعیت شهرهٔ خاص و عام است که میل به شیوه های متفاوت و گوناگون سخن می گوید، و شیوهٔ سخنش تحت تأثیر واکنش او نسبت به نوع نظریه ای است که در اطراف آن بحث می کند. لذا دشوار می توان گفت که نظر واقعی میل کدام است. با این همه، شك نیست که

۴۰. این گزاره از نظر میل یك گزارهٔ واقعی است، نه گزارهٔ ماهوی یا صرفاً لفظی.
۴۱. منطق، ۱، ص ۱۳.

42. analytic judgment 43. synthetic judgment

۴۴. پیشین، ص ۱، ص ۱۲۹، پانویس. میل کلمهٔ متافیزیك یا مابعدالطبیعه رابه معنای نظریهٔ معرفت به کار می برد.

45. truth 46. correspondence

۴۷. البته نمی‌توان انکار کرد که گزاره‌های صادقی می‌توانند باشند که امور واقعِ زبانی را بیان کنند فی‌المثل گزاره‌هائی راجع به زبان انگلیسی.

او با قول به وجود معرفت پیشینی به واقعیت (=حقیقت) مخالف است. و طبعاً این مخالفت او را به تخطئه قضایای ترکیبی پیشینی وامی‌دارد. میل فی الواقع به این قول گردن نمی گذارد که وقتی سلب یا نفی یك گزاره [به اندازهٔ ایجاب یا اثباتش] ناپذیرفتنی می آید، آن گزاره باید صرفاً لفظی باشد. چرا که بیشك بعضی گزاره های واقعی هستند که نمایانگر یکنواختی یا سامانمندی تجربه‌اند به طوری که سلب یا نفی آنها به نظر ما ناپذیرفتنی می آید. و به دلایل عملی برای ما جایز است که آنها را به نحوی تلقی کنیم که گویی بالضروره صادقند. درواقع کار دیگری هم نمی‌توان کرد، زیرا نظراً نمی‌توانیم هیچ تجربه‌ای داشته باشیم که ما را در اطلاق کلی آنها به چون و چرا وادارد. ولی یك گزارهٔ واقعی می‌تواند، به این معنی روانشناختی، بالضروره صادق باشد که ما خلاف آن را ناپذیرفتنی و باورنکردنی می‌یابیم، بی‌آنکه به معنای منطقی بالضروره صادق باشد، یعنی در همهٔ تجربه‌های ممکنی که می‌توان از پدیده‌های مشاهده نشده و به تجربه درنیامده داشت، صدق ضروری داشته باشد.

این کمابیش موضع ویژهٔ میل است. ولی برای پی بردن به عمق بغرنجی مسأله، بد نیست ببینیم دربارهٔ گزاره‌های ریاضی، که سنگر بزرگ و مستحکم شهودگرایان و طرفداران معرفت پیشینی است، چه می‌گوید.

۳. ماهیت ریاضیات

لازم به ذکر نیست که میل هم قبول دارد که ریاضیات ویژگیهای خاصی دارد. فی المثل در یك جا می‌گوید: «قضایای هندسه مستقل از توالی رویدادها هستند.»[۴۸] یا درجای دیگر می‌گوید حقایق ریاضیات «ربطی با قوانین علیت ندارند... به این معنا که وقتی دو خط مستقیم همدیگر را قطع می‌کنند، زوایای متقابل برابرند، و این امر قطع نظر از آنکه علت حدوث آنها چه باشد، دربارهٔ همهٔ خطها و زوایا صادق است.»[۴۹] و درجای دیگر می‌گوید استدلال ریاضی «ما را به این دردسر دچار نمی‌سازد که در مقطع هر استدلال، فرضی را که پیشتر به صورت اصل متعارف، اصل موضوع، یا تعریف با آن روبرو نشده ایم وارد کارکنیم. این حسنی است که بین ریاضیات و منطق صوری[۵۰] مشترك است.»[۵۱]

باری بازتا می‌خواهیم به بحث وفحص درباب نظریهٔ کلی میل راجع به ریاضیات بپردازیم مشکلاتی رخ می‌نماید. داگلد استوارت برآن بود که گزاره‌های ریاضی بیانگر امور واقع نیستند، بلکه بیانگر روابط بین فرضها یا مسلمات و نتایج خاصی هستند. و می‌گفت نخستین

۴۸. منطق، ۱، ص ۳۷۳. ۴۹. پیشین، ۲، ص ۱۴۷.

50. Formal Logic

۵۱. بررسی، ص ۵۲۶.

اصول هندسه تعاریف اقلیدس اند، نه اصول موضوعه[۵۲] و اصول متعارف[۵۳]. و چون تعاریف را دلخواهانه می انگاشت، توضیح این امر را که ریاضیات محض[۵۴] چگونه می تواند قابل انطباق [بر واقعیت] باشد دشوار می ساخت. اینکه ریاضیات می تواند به اصطلاح با واقعیت جور درآید و با توفیق هرچه تمامتر درفیزیك به کار رود، از نظر او صرفاً حُسن اتفاق بود. اما، میل از این موضع خود راضی نبود. او می خواست بگوید گزاره های ریاضی صادق اند. لذا نمی توانست بپذیرد که قضایای اقلیدس، از تعاریف استنباط می گردد. زیرا چنانکه پیشتر دیدیم میل برآن بود که تعاریف نه صادق اند، نه کاذب. بنابراین دراین مورد هم باید می گفت قضایای اقلیدس از اصول موضوعه قابل استنباط اند، و اصول موضوعه ممکن است صادق یا کاذب باشد. و احتجاج می کرد که نیمی از هر تعریف اقلیدسی، تعریف است. زیرا هر تعریف اقلیدسی متضمّن یك اصل موضوع است. به عبارت دیگر، هر تعریف اقلیدسی را می توان به دوگزاره تحلیل کرد، که یکی از آنها اصل موضوع یا اصل مسلم[۵۵] است، یعنی در رابطه با یك امر واقع، مسلم انگاشته شده، و دیگری تعریف خالص است. بدینسان تعریف دایره را می توان به دوگزارهٔ ذیل تجزیه کرد: «شکلی می توان رسم کرد که فاصلهٔ همهٔ نقاط واقع برخطی که آن را محدود می کند تا نقطهٔ واحدی در درون آن به یك اندازه باشند» (و) «هر شکلی که چنین خاصیتی داشته باشد دایره نامیده می شود.»[۵۶] گزارهٔ اول یك اصل موضوع است، و چنین اصولی هستند که مقدمه های استنتاج قضایای اقلیدس را تشکیل می دهند. نه تعاریف محض. بدینسان شکافی که داگلد استوارت بین ریاضیات محض وریاضیات کاربسته (عملی) ایجاد کرده بود از بین می رود. چرا که گزاره های هندسه متخذ از تعاریف دلخواهانه نیست، بلکه متخذ از اصول موضوعه یا اصول مسلمی است که راجع به امور واقع اند.

بنابراین می توانیم گفت که درهندسه «استدلالهای ما پایه در امور واقعی دارند که در تعاریف ملحوظ شده اند، نه در خود تعاریف.»[۵۷] میل خاطرنشان می سازد: و«این نتیجه ای است که من ودکتر هیوئل در آن همعقیده ایم.»[۵۸] میل هرچند درمورد حمله به نظر استوارت دراینکه قضایای هندسهٔ اقلیدسی از تعاریف استنتاج می گردد، خود را با هیوئل موافق می یابد ولی وقتی که مسألهٔ معرفت ما نسبت به مبادی اولیهٔ ریاضیات به میان می آید، این موافقت آناً تحلیل می رود. طبق نظر هیوئل این مبادی اولیه، بدیهی و شهوداً معلوم اند و متخذ از تجربه نیستند. و نمونه هایی ازمعرفت پیشینی اند. این موضعی است که میل نمی خواهد آن را بپذیرد. درعوض برآن است که درریاضیات «این مقدمه های اصیل، که سایر حقایق علوم از آنها اخذ می گردد، با آنکه ظاهرشان خلاف این را نشان می دهد، نتایج مشاهدات و تجربیات اند، و خلاصه مبتنی

52. postulates 53. axioms 54. pure mathematics 55. assumption

۵۶. منطق، ۱، ص ۱۵۶. ۵۷. پیشین، ۱، ص ۱۷۱. ۵۸. پیشین.

بر شواهد حسی اند.»[۵۹] ما هرگز به موردی بر نمی خوریم که ناقض یك اصل متعارف ریاضی باشد؛ و عملکرد قوانین تداعی برای تبیین اعتقاد ما به ضرورت چنین اصولی کافی است.

میل در ردهٔ کلی «مقدمه های اصیل» بین اصول متعارف و اصول موضوعه ای که در تعاریف دخیل اند فرق می نهد. اصول متعارف دقیقاً صادق اند. «اینکه چیزهای مساوی با یك چیز ثالث، خود با هم مساوی اند، همان قدر راجع به خطوط و اشکال طبیعت صادق است، که راجع به خطوط و اشکال خیالی مفروض در تعاریف.»[۶۰] ولی اصول موضوعه یا مسلمات مندرج در تعاریف هندسهٔ اقلیدسی «چندان دور از ضرورت اند که حتی صادق نیستند؛ اینها کمابیش عمداً از حقیقت فاصله دارند.»[۶۱] فی المثل اینکه خط مورد نظر و تعریف شدهٔ هندسه دان می تواند وجود خارجی داشته باشد، درست نیست. ولی معنای این حرف این نیست که هندسه دان یك موجود ریاضی خاصی را شهود می کند. وقتی که خط را دارای طول ولی فاقد عرض تعریف می کند، بنابه مقاصد خویش تصمیم گرفته است که عنصر عرض را ندیده بگیرد، یعنی طول تنها را انتزاع کند و فقط آن را درنظر آورد. همین است که هم اصول متعارف هم اصول موضوع متخذ از تجربه اند.

پیداست که وقتی میل مبادی اولیهٔ ریاضیات را تعمیم از تجربه می انگارد، نمی خواهد بگوید که معرفت ما از همهٔ گزاره های ریاضی در واقع نتیجهٔ تعمیم استقرائی است. آنچه دراین زمینه می خواهد بگوید این است که مقدمه های نهائی برهان ریاضی، فرضیه های تجربی اند. بنابراین خود را با داگلد استوارت موافق و با هیوئل مخالف می یابد. چنانکه پیشتر دیدیم، او با این نظر استوارت که هندسهٔ اقلیدسی را متخذ از تعاریف محض می شمارد مخالف است. ولی این مخالفت، در جنب موافقت اصولی او درباب ماهیت ریاضیات، جلوه اش را از دست می دهد. «عقیدهٔ داگلد استوارت دربارهٔ مبادی هندسه، به نظر من علی الاصول درست است، یعنی مبتنی بر فرضیه ها [ی صحیح] است.»[۶۲] حداکثر ایرادی که هیوئل می تواند براین عقیده بگیرد این است که فرضیه ها دلخواهانه نیستند. ولی «کسانی که می گویند مقدمه های هندسه فرضیه اند الزاماً نباید آنها را فرضیه هائی به شمار آورند که هیچگونه ربطی با امور واقع نداشته باشد.»[۶۳]

میل با گفتن این حرفها خود را گرفتار بن بست می سازد. طبق اظهار او فرضیه معمولا به صورت اصل موضوع یا اصل مسلّمی گرفته می شود که معلوم نیست صادق باشد، بلکه حدس زده می شود که صادق باشد، چه اگر صادق بود، می بایست در حوزهٔ امورواقع، ما بازاء معینی داشته باشد. ولی فرضیه هائی که او از آنها سخن می گوید همه از این دست نیست. زیرا چنانکه

۵۹. پیشین، ۲، ص ۱۴۸ ـ ۱۴۹. ۶۰. پیشین، ۱، ص ۲۶۵. ۶۱. پیشین، ۱، ص ۲۶۲.
۶۲. منطق، ۱، ص ۲۶۱. ۶۳. پیشین، ۱، ص ۲۶۳.

پیشتر دیدیم، اصول موضوعه‌ای که در تعاریف هندسهٔ اقلیدسی مندرج است معلوم است که فی‌الواقع صادق نیستند. بعلاوه، در فرضیه‌های مورد بحث آنچه صادق است «فرضی نیست بلکه قطعی است.»[۶۴] بنابراین فرضیه‌ها به دو بخش تقسیم می‌گردند، یك بخش که معلوم است فی‌الواقع صادق نیستند، و بخش دیگر که قطعی یعنی یقین‌آوراند. بدینسان اصولا مشکل می‌توان فهمید که سخن گفتن از «فرضیه» دراینجا چه وجهی دارد؟ وقتی هم که میل می‌گوید قول به اینکه استنتاجهای هندسه، حقایق ضروری‌اند برابر با این قول است که آنها از فرضهائی برمی‌آیند که «حتی صادق نیستند»[۶۵] وضع و موضعش بهتر نمی‌شود. البته مراد او این است که ضرورت آن استنتاجها یا نتایج دراین واقعیت نهفته است که آنها به نحوی ضروری از مقدمه‌ها برمی‌آیند. ولی اگر گفتهٔ اورا به معنی ظاهری و سطحی‌اش می‌گرفتیم که حقایق ضروری از آن روی ضروری‌اند که بالضرورة از مسلمات ناصادق برمی‌آیند، درآن صورت قائل به پریشانگوئی میل شده بودیم. چنین برداشتی از آراء او نامنصفانه است.

میل در *زندگینامهٔ خودنوشت‌*اش این معنی را روشن می‌سازد که تعبیر و تفسیر خاص او از ریاضیات و تبیین او از به اصطلاح «حقایق ضروری» بر وفق «تجربه و تداعی» است.[۶۶] لذا اگر کسی بگوید میل پس از انتشار *نظام منطق* تعبیر و تفسیر تازه‌ای از ریاضیات پیدا کرد، دور از ذهن و نامستند است. این هم دور از ذهن است که بگویند او با گشت و گذار فکری دربارهٔ تعبیر یا تعبیرهای خود دراین باب که در *منطق* عرضه شده، آگاهانه تفریح می‌کرده است. ولی این مسأله را نمی‌توان انکار کرد که بعضی اظهاراتش دلالت بر برداشت متفاوتی ازریاضیات دارد. فی‌المثل در *بررسی فلسفهٔ سر ویلیام هامیلتون* خطاب به خوانندگان می‌گوید که قوانین اعداد، در قوانین مصداق،[۶۷] مستتر است، و این دو گروه از قوانین در قوانین نیرو، و قوانین نیرو «در همهٔ قوانین دیگر جهان مادی نهفته است.»[۶۸] همچنین در خطابه‌ای که در سال ۱۸۶۶ برای دانشگاه سنت آندروز[۶۹] نوشت، به این نکته اشاره کرد که ریاضیات کلید طبیعت را به دست ما می‌دهد، ومبادی اولیهٔ ریاضیات آن‌قدرها‌که براثرتعمیم استقرائی مشاهدهٔ پدیده‌ها شکل می‌گیرد، ازقوانین ریاضی نمی‌گیرد. این سخن در آن پیش‌نهاد که ما حقایق ریاضی را برمبنای تجربه می‌شناسیم، نه به طریق پیشینی، اثری نمی‌گذارد. ولی درآن پیش‌نهاد که ضرورت ریاضیات صرفاً فرضی است اثرسوء می‌نهد.

شاید بتوان مباحث گذشته را چنین جمع بندی کرد. طبق نظر میل، برای پیشرفت علم عدد

۶۴. پیشین، ۱، ص ۲۶۱. ۶۵. پیشین، ۱، ص ۲۶۲. ۶۶. *زندگینامهٔ خودنوشت*، ص ۲۲۶.

67. laws of extention

۶۸. بررسی، ص ۵۳۳.

69. St. Andrews

یا حساب، چیزی بیشتر از دو اصل متعارف اساسی لازم نیست: نخست اینکه «چیزهایی که با چیز واحدی برابر باشند، با یکدیگر برابرند.» و دیگر اینکه «اگر به مقادیر مساوی مقادیری مساوی بیفزاییم، حاصل جمعها (حاصل افزایشها) با هم مساوی خواهد بود»، «البته به اضافهٔ تعاریف اعداد مختلف.»[۷۰] این اصول متعارف را به آسانی نمی توان فرضیهٔ تجربی خواند، مگر اینکه شخص مسألهٔ روانی شناخت ما از آنها را با مسألهٔ منزلت منطقی شان بشدت خلط کند. و هرچند میل از آنها به عنوان حقایق استقرائی سخن می گوید، به این هم اشاره می کند که آنها «حقایق خطاناپذیر»[۷۱] زیرا «از طلیعهٔ تفکر» شناخته شده بوده اند.[۷۲] بدینسان کاملا ممکن بود که این اصول متعارف را به صرف معانی نمادهای لفظی ای که با آنها به کارمی رود، بالضروره صادق دانست و یك تعبیر و تفسیر صورت گرایانه[۷۳] از ریاضیات به عمل آورد. ولی میل آمادگی پذیرش این مسأله را نداشت که اصول متعارف اساسی ریاضیات گزاره های لفظی اند. بنابراین اگر مصمم به تزلزل افکندن در پایه های سنگر شهودگرایان بود، که فی الواقع هم بود، ناچار بود این اصول را به تعمیمهای استقرائی و فرضیه های تجربی حمل کند. و ضرورت گزاره های ریاضی را صرفاً ضرورت پیوند منطقی بین مقدمه ها و نتایج متخذ از آنها، تعبیر کند. میل درعین حال از توفیق ریاضیات کاربسته در افزایش معرفت ما نسبت به جهان به خوبی آگاه بود، و در نوشته هایش اشاراتی به کار می برد که اگر نگوییم یادآور افلاطون، باری یادآور گالیله بود. بیشك او می اندیشید که سخن دربارهٔ قوانین اعداد که در بنیاد جهان پدیداری نهفته است، با تعبیر و تفسیر او از مبادی اساسی ریاضیات، سازوار بود. ولی هرچند با این قول روانشناختی سازوار بود که علم ما به حقایق ریاضی، فی الواقع تجربهٔ اشیاء را مفروض می گیرد، با این قول منطقی که اصول متعارف ریاضی، فرضیه های تجربی اند، سازوار نبود. و پیشتر دیدیم که میل در دست وپائی که برای توضیح و توجیه فرضیه بودن آنها می زد، خود را دچار چه مخمصه ای ساخته بود.

سرانجام، باید یکی از این دو حکم را صادر کنیم. یا باید بگوییم که میل برداشت اصالت تجربی از ریاضیات داشت، ولی احکامی نیز صادر می کرد که با این برداشت سازوار نبود. و این شیوهٔ توصیف سنتی این مسأله است. یا باید همصدا با محققان دیگر[۷۴] بگوییم هرچند میل به نظر می رسد که خیال می کرده از یك تعبیر یگانه از ریاضیات طرفداری می کند، ولی در واقع می توانیم چندین تعبیر دیگر در آثار او بازیابیم که همه بدیل آن تعبیر یگانه است، تعبیرهایی که او همواره، اگر نه درنظر، باری در عمل بین آنها نوسان داشته است.

۷۰. منطق، ۲، ص ۱۵۰. ۷۱. پیشین، ۲، ص ۱۴۹. ۷۲. پیشین.

73. formalist

۷۴. به ویژه ر. پ. آنشوتس Anschutz در کتاب *فلسفهٔ ج. ا. میل*، فصل ۹.

۴. استدلال قیاسی

میل می گوید اغلب گزاره هائی که ما باورشان داریم نه از آن روی آنها را باور داریم که شاهد بلاواسطه ای بر صدق آنها داریم، بلکه از آن روی که متخذ از سایر گزاره ها هستند، گزاره هایی که به شیوه ای موجه یا ناموجه صدق آنها را مسلم گرفته ایم. به عبارت کوتاه، اغلبِ گزاره هایی که ما باور داریم، از سایر گزاره ها استنتاج شده اند. ولی استنتاج می تواند عمدةً بر دو نوع باشد. از یك سو، می توانیم گزاره هایی را از گزاره هایی دیگر که به اندازهٔ آنها یا بیش از آنها کلّی اند [= سیر از کلی به جزئی]، استنتاج کنیم. از سوی دیگر می توانیم گزاره هایی را از گزاره های دیگری که کمتر از آنها کلی اند [= سیر از جزئی به کلی]، بیرون بکشیم. نوع اول همان است که معمولا استنتاج یا استدلال قیاسی[۷۵] نامیده می شود، و نوع دوم استدلال استقرائی.[۷۶]

حال طبق نظر میل فقط وقتی با استنتاج «واقعی» روبرو هستیم که یك حقیقت تازه، یعنی حقیقتی که در مقدمتین مندرج نبوده، استنتاج گردد. و از این لحاظ فقط استقراء است که می تواند استنتاج واقعی به حساب آید، چرا که «نتیجه یا استقراء، چیزی بیش از آنچه در مقدمتین مندرج است، دربردارد.»[۷۷] وقتی که نتیجه از پیش در مقدمتین مندرج باشد، استنتاج چیزی به معرفت ما نمی افزاید. چنانکه دراستدلال یا استنتاج قیاسی، وضع از این قرار است. زیرا «همگان پذیرفته اند که اگر درنتیجهٔ یك قیاس چیزی فراتر از آنچه در مقدمتین فرض شده، پیدا شود، آن قیاس خلل دارد. ولی باید گفت که در واقع هیچ چیزی که پیشتر معلوم نبوده یا قرار نبوده که معلوم شود، به مدد قیاس، اثبات نمی گردد.»[۷۸]

اگر این همهٔ حرفهای میل دراین زمینه بود، طبعاً نتیجه می گرفتیم که از نظر اودو نوع منطق متمایز وجود دارد. ازیك سو استدلال قیاسی که درآن از گزاره های کلی تر، گزاره های کمتر کلی بیرون می کشیم. و از آنجا که این استنتاج مادام که نتیجه از پیش در مقدمتین مندرج نباشد، نامعتبر است، هیچ حقیقت تازه ای از طریق آن کشف نمی گردد. استدلال قیاسی می تواند ضامن سازواری [= فقدان خلف و خلل] منطقی در اندیشه باشد. فی المثل اگر کسی به این شیوه سخن بگوید که ابتدا تصدیق کند که همهٔ «جیم»ها «دال»اند، و سپس ادعا کند که یك «جیم» خاص، «دال» نیست، ما می توانیم با استفاده از صور استدلال قیاسی، ناسازواری منطقی اندیشهٔ او را برایش روشن سازیم. ولی هیچ حقیقت تازه ای دراین شیوه نیست یا نمی تواند به مدد این شیوه کشف گردد. زیرا گفتن اینکه همهٔ «جیم»ها «دال»اند، به این معنی

75. deductive 76. inductive

۷۷. منطق،۱،ص ۱۸۷. ۷۸. پیشین، ۱، ص ۲۰۹.

است که هرجیمی، دال است. از سوی دیگر استدلال استقرائی داریم، استدلالی که درعلوم فیزیکی به کار می‌رود، در این شیوه ذهن از آنچه معلوم است به سوی حقیقتی که، پیش از برقراری جریان استدلال، نامعلوم بوده سیر می‌کند. به عبارت کوتاهتر در یك سو منطق سازواری داریم و در سوی دیگر منطق کشف.

در واقع وضع بسی پیچیده‌تر از آن است که این بررسی مقدماتی نشان می‌دهد. یکی از برهانهائی را که میل یاد کرده است درنظرآورید: «همهٔ انسانها فانی اند، دوك ولینگتون انسان است: بنابراین دوك ولینگتون فانی است». آشکار است که تصدیق مقدمهٔ کبری و مقدمهٔ صغری، و سپس انکار نتیجه، مستلزم ناسازواری منطقی است. ولی میل گاهی چنان سخن می‌گوید که گویی تصور حقیقت مقدمهٔ کبری همانا تصور حقیقت نتیجه است به طوریکه علم به حقیقت کبری در حکم علم به حقیقت نتیجه است. و با توجه به تعبیرهائی که او از مقدمهٔ کبری پیش می‌نهد، این مسأله قابل بحث است.

پیشتر دیدیم که طبق نظر میل این گزاره که «همهٔ انسانها فانی‌اند» وقتی که به قول او به عنوان یك حقیقت نظری درنظر گرفته شود، به این معنی است که «صفات [= محمولهای] انسان **همیشه** همراه با صفت فناپذیری [= فانی بودن، میرائی] است.»[۷۹] میل در اینجا توجه خود را به دلالت مفهومی [= معنی] کلمهٔ «انسان» معطوف می‌دارد. و اگر گزارهٔ «همهٔ انسانها فانی‌اند» بروفق دلالت مفهومی کلمهٔ «انسان» تعبیر گردد، طبیعی است که بگوئیم این گزاره ناظر به کلیات است، نه جزئیات. به علاوه، اگر کلمهٔ **همیشه** را به معنای **بالضروره** تعبیر کنیم، در این صورت دلیل الزام‌آوری نداریم که بگوئیم کسی که تصدیق می‌کند که صفات تشکیل دهندهٔ معنای کلمهٔ «انسان» همیشه همراه با صفت فناپذیری است باید بداند دوك ولینگتون فانی است. البته می‌توان گفت این تصدیق یا حکم دلالت براین دارد که اگر موجودی وجود داشته باشد که به درستی متصف به وصف دوك ولینگتون باشد و دارندهٔ صفاتی باشد که مفهوم کلمهٔ «انسان» را می‌سازد، این موجود هم دارندهٔ صفت فناپذیری است. ولی این واقعیت همچنان برجای خود باقی می‌ماند که این حکم ضرورتاً هیچ علم و اطلاع خاصی راجع بـه دوك ولینگتون راایجاب نمی‌کند.

شاید ایراد کنند که میل کلمهٔ **همیشه** را معادل با **بالضروره** نمی‌گیرد. اگر نظر او این بوده باشد، در این صورت «همهٔ انسانها فانی‌اند» بدل به یك گزارهٔ ماهوی[۸۰] (= ذاتی) یا لفظی می‌گردد. چرا که درآن صورت فناپذیری یکی از صفاتی می‌گردد که مفهوم کلمهٔ «انسان» را می‌سازد. ولی واقع این است که میل «همهٔ انسانها فانی‌اند» را یك گزارهٔ واقعی می‌شمارد. با

۷۹. پیشین، ۱، ص ۱۳۰.

80. essential proposition

این حساب همیشه به معنای بالضروره نیست بلکه برابر است با «تاآنجا که مشاهدات حاکی است.» علاوه براین هرچند میل گاه به نحوی سخن می گوید که دلالت برقبول نظریهٔ اصالت واقعی (رئالیستی) کلیات دارد، این یك واقعیت غریب است که در طی بحثش از قیاس[۸۱]، طرفدار نظریهٔ اصالت تسمیه ای[۸۲] کلیات می گردد. به عبارت دیگر در غیر این صورت، «همهٔ انسانها» را باید بر وفق دلالت مصداقی (نه دلالت مفهومی) حمل کرد، که «همهٔ انسانهای جزئی» معنی بدهد. و اگر ما بدانیم که همهٔ انسانهائی جزئی فانی اند، می‌دانیم که هر انسان جزئی هم فانی است.

مقدمات این برهان صحیح است. به این شرح که میل «همهٔ انسانها فانی اند» را یك گزارهٔ واقعی می‌داند، نه لفظی، و در بحثش از قیاس، موضع اصالت تسمیه ای دارد. ولی نتیجهٔ برهان از این مقدمات برنمی‌آید. چه طبق نظریهٔ اصالت تسمیه‌ای میل «همهٔ انسانها فانی‌اند» بازگوی تجربهٔ واقعیتهای جزئی است، یعنی این گونه واقعیتها که سقراط و یولیوس قیصر [= ژولیوس سزار] هردو مرده اند. و اگر دوك ولینگتون یك انسان زنده باشد، بدیهی است که مرگش در زمرهٔ این واقعیتهای جزئی قرار نگرفته است. بنابراین، این ادعا معقول نیست که علم به فناپذیری همهٔ انسانها موجب یا متضمن علم به فناپذیری دوك ولینگتون می گردد. این نتیجه که دوك ولینگتون فانی است در گزارهٔ «همهٔ انسانها فانی اند» مندرج نیست. بالنتیجه چنین می نماید که استنتاج «دوك ولینگتون فانی است» از «همهٔ انسانها فانی اند» نامعتبر است.

برای معتبرساختن این استنتاج باید بگوئیم «همهٔ انسانها فانی اند» صرفاً گزارش تجربهٔ گذشتهٔ مربوط به درگذشت آدمها یا آدمهای درگذشته نیست، بلکه یك استنتاج استقرائی است که از حد شواهد تجربی فراتر می‌رود و بسان یك پیش بینی به ما می گوید که چه انتظاری داشته باشیم. از آنجا که در گذشته مشاهده کرده ایم که صفات تشکیل دهندهٔ مفهوم کلمهٔ «انسان»، درواقع همراه با فناپذیری است، نتیجه می گیریم که همین انتظار را هم باید نسبت به آینده داشته باشیم. به عبارت دیگر «همهٔ انسانها فانی اند» تبدیل به مقدمه ای نمی گردد که فناپذیری انسانهای زنده و آینده از آن به عنوان قاعده ای برای استنتاجهای آینده، استنتاج گردد. یعنی از داشتن صفات خاص دیگر، نمی‌توان به صفت فناپذیری راه برد. و این دقیقاً همان چیزی است که میل می گوید. «گزاره های کلی، صرفاً ثبت و سابقهٔ چنین استنتاجهایی که انجام می گیرد، هستند، و قاعدهٔ کوتاهی برای استنتاجهای بعدی‌اند. بالنتیجه، مقدمهٔ کبرای یك قیاس قاعده ای برای این توصیف است: و نتیجه، استنتاجی نیست که از قاعده بیرون کشیده

81. syllogism 82. nominalist

شده باشد، بلکه استنتاجی است بروفق قاعده.»[۸۳] و قواعد استنتاجهای قیاسی، همانا قواعدی برای تعبیر و تفسیر صحیح این قاعده است. دراین حد، و برای این منظور مفیدند. و میل می‌تواند «ایرادی با همان صلابت ایراد اسقف اعظم ویتلی به این آموزه وارد کند که می‌گوید فن یا صناعت قیاس، به کار استدلال نمی‌آید.»[۸۴]

ولی اگر مقدمهٔ کبری گزاره‌ای نیست که نتیجه از آن اخذ گردد، بلکه قاعده‌ای است که نتیجه بر وفق آن استنتاج می‌گردد، لاجرم مراد از آن این است که واقعیتهای مشاهده شده هستند که پیشینه یا رکن مقدم منطقی واقعی را تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر «هر استدلالی از جزئیات به جزئیات است.»[۸۵] درگذشته، انبوهی از پیوندهای واقعی جزئی بین انسان بودن و فانی بودن مشاهده شده است. از آنجا که نمی‌توانیم همواره این پیوندها را درمد نظر داشته باشیم، سابقهٔ آن را در یك تذکار موجز گرد می‌آوریم. ولی این سابقه یك یادداشت تاریخی نیست. این سابقه از شواهد تجربی مشاهده شده در گذشته فراتر می‌رود و آینده را پیش‌بینی می‌کند، و بسان یك راهنما یا قاعده برای ساختن استنتاج به کار می‌رود. و ما هرچند الزام نداریم که استدلالمان را برطبق قاعده به قالب قیاسی بریزیم، ولی می‌توانیم این کار را بکنیم. قواعد استنتاجی قیاسی یك سلسله قاعده یا موازین احتیاط است برای اطمینان از صحت و سازواری تعبیر و تفسیر ما از قاعدهٔ قیاس یا استنتاج، و این صحت از روی رعایت قاعدهٔ کلی، یعنی ساده‌سازی استنتاجهای آینده بر وفق استنتاجهای گذشته، سنجیده می‌شود، در اینجا استدلال قیاسی، به قول میل نیمهٔ دوم سیر ما را تشکیل می‌دهد، یعنی سیر از مقدمات به نتایج یا از جزئیات به جزئیات. به عبارت دیگر شکاف بین استنتاج قیاسی و استقرائی کاهش پیدا می‌کند.

ولی این همهٔ مطلب نیست. میل اذعان می‌کند که مواردی هست که استدلال قیاسی، کل جریان استدلال را از مقدمتین تا نتیجه تشکیل می‌دهد. این موارد فی‌المثل در الهیات[۸۶] و حقوق رخ می‌دهد که مقدمهٔ کبری متخذ از مرجع[۸۷] مناسب است، و نه متخذ از موارد جزئی از طریق استنتاج استقرائی. بدینسان یك حقوقدان می‌تواند مقدمهٔ کبرای خود را که در هیأت یك قانون کلی است، از قانونگذار اخذ کند و سپس وارد بحث شود که آیا با مورد خاص یا شرایط خاص تطبیق دارد یا خیر. ولی میل می‌افزاید که سیر استدلال حقوقدان دراین صورت «جریان

۸۳. پیشین، ۱، ص ۲۲۱. میل اندیشهٔ قاعده‌ای را که «بروفق آن» استنتاج انجام می‌گیرد، ازداگلد استوارت اخذ کرده که می‌گوید اصول متعارف هندسه مبادی‌ای هستند که ما بروفق آنها و نه از آنها استدلال می‌کنیم.

۸۴. پیشین، ۱، ص ۲۲۵.

۸۵. پیشین، ۱، ص ۲۲۱.

86. theology 87. authority

استنتاج یا استدلال نیست، بلکه جریان تعبیر و تفسیر است.»[۸۸]

کمی پیشتر هم ملاحظه کردیم که وقتی استنتاج قیاسی نیمهٔ دوم یك جریان کامل استدلال را از مقدمتین تا نتیجه تشکیل می‌دهد، این کار در واقع تعبیر و تفسیر یك قاعده یعنی مقدمهٔ کبری است. و در این مورد تمایز قاطع بین دو نوع منطق (استقرائی و قیاسی) از بین می‌رود. استدلال قیاسی خود به سادگی یك جریان تعبیر و تفسیر است. این استدلال هنگامی که فی‌المثل یك متأله[۸۹] مقدمهٔ کبرای خود را از مرجعیت کتاب مقدس یا کلیسا اخذ می‌کند، می‌تواند به اصطلاح روی پای خودش بایستد. یا می‌تواند یك مرحله از کل جریان، یعنی سیر استنتاج از جزئیات به جزئیات را بسازد. ولی درهیچیك از این دو صورت فی نفسه نمونه‌ای از استنتاج نیست. و قواعد قیاس، لااقل به معنای اخص کلمهٔ عبارتند از قواعد تعبیر و تفسیر صحیح از یك گزارهٔ کلی، نه قواعد استنتاج.

۵. استقراء واصل یکسانی و یکنواختی طبیعت

نظر به این واقعیت که میل استدلال قیاسی را روند تعبیر و تفسیر یك گزارهٔ کلی می‌داند که خود نتیجهٔ استقراء است، عجیبی نیست که او استنتاج استقرائی را «عمل کشف و اثبات گزاره‌های کلی»[۹۰] تعریف می‌کند. در نظر اول، این تعریف تا حدی غریب می‌نماید. زیرا چنانکه دیدیم، می‌گفت همهٔ استنتاجها از جزئیات به جزئیات است. باری به نظر او «کلیات یعنی گزاره‌های کلی چیزی جز مجموعهٔ جزئیات نیستند که نوعاً معین و عدداً نامعین‌اند.»[۹۱]

این سخن برابر با این است که بگوییم اثبات یك گزارهٔ کلی، همانا اثبات صدق تمامی یك صنف از جزئیات است. لذا استقراء را می‌توان چنین تعریف کرد «که عبارت است از آن عمل ذهن که به مدد آن نتیجه می‌گیریم که آنچه در موردی جزئی یا مواردی جزئی صادق است در همهٔ مواردی که از بعضی جنبه‌های معین شبیه به آن است، نیز صادق خواهد بود.»[۹۲] پیداست که مراد میل، استقراء تام نیست، که در آن گزاره کلی صرفاً حاکی از آن است که آنچه مشاهده شده است در مورد یکایك اعضای یك صنف صادق است. چه استقراء به این معنی، هیچ پیشرفتی را

۸۸. پیشین؛ ۱، ص ۲۲۳.

89. theologian

۹۰. پیشین، ۱، ص ۳۲۸. ۹۱. پیشین.

۹۲. پیشین، ۱، ص ۳۳۳ استعمال لفظ «خواهد بود» نباید به این معنی گرفته شود که استنتاج استقرائی منحصراً روند استنتاج آینده از گذشته است. گزارهٔ کلی‌ای که در استدلال استقرائی هست، البته به اعضای مشاهده نشده و همزمان یك صنف یا مجموعه و در واقع به اعضای مشاهدهٔ نشدهٔ گذشته هم، اشاره دارد.

در معرفت یا علم به بار نمی آورد.[۹۳] بلکه مراد او استنتاجی است که از داده های بالفعل تجربه فراتر می رود و فی المثل می خواهد از یك حقیقت معلوم که بعضی از «جیم»ها «دال» اند، به این نتیجه برسد که هرچیز که در هر وقت دارای صفاتی باشد که «جیم»ها به سبب داشتن آن صفات اعضای یك صنف[۹۴] شمرده می شوند، دارای صفت «دال» خواهد بود.

پیشفرضی که در این جریان یعنی فراتر رفتن از داده های تجربی بالفعل و نیل به یك گزارهٔ کلی نهفته است، طبق نظر میل، اصل یکسانی و یکنواختی طبیعت[۹۵] است، یعنی این اصل که همهٔ پدیده ها طبق قوانین کلی انجام می گیرند. «این گزاره که جریان طبیعت، یکسان و یکنواخت است، همانا اصل اساسی یا اصل متعارف کلی استقراء است.»[۹۶] و یك معنایش هم این است که اگر استنتاج استقرائی از جزئیات به جزئیات، با ساختن یك مقدمهٔ کبری، در قالب قیاسی ریخته می شد، همین اصل تشکیل دهندهٔ مقدمهٔ کبرای نهائی بود.

حال اگر اصل یکسانی و یکنواختی طبیعت، به عنوان اصل اساسی یا متعارف یا اصل موضوع استقراء شمرده شود، معنایش این است که وجود این اصل پیش از آنکه استنتاجهای خاص علمی صورت گیرد، صریحاً ملحوظ گشته و مسلم گرفته شده است. ولی نظرگاه میل بهیچوجه این نیست، بلکه مرادش این است که یکسانی ویکنواختی طبیعت شرط لازم برای اعتبار استنتاج علمی است و ما به هنگام آغاز هر استنتاج جزئی، بی آنکه حرفی به زبان آوریم، آن را مفروض و مسلم می گیریم، حتی اگر نسبت به این واقعیت، حضور ذهن نداشته یا از آن آگاه نباشیم. بنابراین وقتی می گوید که اگر قرارست یك استنتاج استقرائی درقالب قیاسی ریخته شود، باید اصل یکسانی و یکنواختی طبیعت مقدمه کبرای نهائی را تشکیل دهد، مرادش این است که این اصل مقدمهٔ «مضمر» استقراء است ودر تعقیب نظریهٔ کلی استدلال قیاسی اش برآن است که این اصل یك قاعده یا اصل متعارفِ به زبان نیامده است که استنتاجها بروفق آن انجام می گیرد، نه اینکه یك گزاره است که نتیجهٔ استنتاج از آن بیرون کشیده می شود. البته باید گفت که دراینجا لفظ قیاس مایهٔ اشتباه می گردد. زیرا چنانکه پیشتر اشاره کردیم، میل استدلال قیاسی را همانا تعبیر و تفسیر یك قاعده می داند و، یعنی تعبیر و تفسیر آگاهانه از یك قاعده که عالماً وعامداً منظور و اعلام شده است. ولی هرچند طبق این سخن، اگر قراراست که استنتاج را به قالب قیاس بریزیم و ازمقدمهٔ کبرای مضمر برای این کارمدد بگیریم، می بایست که اصل یکسانی و یکنواختی طبیعت را صریحاً اعلام داشته باشیم. ولی از قول اخیر هم برنمی آید که

۹۳. اگر فی المثل ابتدا پی ببریم که هر حواری ای یهودی است و سپس بگوئیم «همهٔ حواریون یهودی اند» این گزارهٔ کلی نمایانگر هیچ افزایش واقعی در علم و اطلاع ما نیست.

94. class 95. uniformity of Nature

۹۶. منطق، ۱، ص ۳۵۵.

همهٔ استنتاجهای علمی مستلزم آگاهی از این اصل یا اصل متعارف است که آن استنتاجها بروفق آن انجام می‌گیرد.

بنابراین میل قصد القای این مطلب را ندارد که اصل یکسانی و یکنواختی طبیعت یک حقیقت بدیهی است که، پیشاپیش و قبل از کشف نظم و نوامیس یا یکسانیها و یکنواختیها، معلوم است. «برعکس این تعمیم بزرگ خود مبتنی بر تعمیمهای قبلی است.»[۹۷] و این اصل، به جای آنکه یکی از نخستین استقراها باشد، یکی از آخرین آنهاست. و در نظر اول این قول با نظر میل دایر براینکه یکسانی و یکنواختی طبیعت پیشفرض اساسی استنتاج علمی است ناسازگار می‌نماید. ولی موضع او کمابیش از این قرارست. استنتاج علمی معتبر نیست مگر اینکه یکسانی و یکنواختی در طبع طبیعت محرز باشد. لذا وقتی که ما به پژوهش طبیعت می‌پردازیم و به استنتاج علمی می‌پردازیم، به طور ضمنی این امر را مسلم می‌گیریم که در طبیعت یکسانی و یکنواختی‌ای هست، حتی اگر از واقعیت آن غافل باشیم. اندیشهٔ صریح یکسانی و یکنواختی طبیعت از طریق کشف یکسانیها و یکنواختیهای جزئی مطرح می‌گردد. و هرچه بیشتر چنین یکسانیها و یکنواختیها را کشف کنیم، بیشتر اعتبار این مسأله را، و از آن طریق پیشفرض نهانی همهٔ استنتاجها را ثابت کرده‌ایم.

حال اگر اصل یکسانی و یکنواختی طبیعت به این معنی گرفته شود که جریان طبیعت همواره یکسان و یکنواخت است، یعنی آینده همیشه تکرار گذشته یا شبیه آن است، این اصل، به عنوان یک گزارهٔ کلی، آشکارا نادرست است. چنانکه میل خاطرنشان می‌سازد، به این معنی، هوا همیشه یک ساز ثابت نمی‌زند، هیچکس هم چنین انتظاری از آن ندارد. بلکه آنچه یکسانی و یکنواختی طبیعت نامیده می‌شود «خوب یک واقعیت پیچیده است و متشکل از همهٔ یکسانیها و یکنواختیهای جداگانه‌ای هست که در مورد یک پدیدهٔ واحد وجود دارد»،[۹۸] این یکسانیها و یکنواختیهای جداگانه را همگان قوانین طبیعت نام نهاده‌اند. با این حساب قول به اینکه استنتاج علمی یکسانی و یکنواختی طبیعت را مفروض و مسلم می‌انگارد، برابر با این است که بگوییم پژوهش علمی طبیعت این امر را نهانی مسلم می‌گیرد که در طبیعت یکسانی و یکنواختی وجود دارد. به عبارت دیگر، شرط اعتبار استنتاج علمی این است که باید درحوزه یا زمینه‌ای که مربوط به آن استنتاج است، یکسانی و یکنواختی وجود داشته باشد. و کشف فزایندهٔ یکسانیها و یکنواختیهای جزئی بیشتر قرین با اعتباریابی فزایندهٔ استنتاج علمی است.

غالباً گفته می‌شود که میل می‌کوشد استنتاج علمی معلوم از نامعلوم را «توجیه» کند. به یک معنا چنین کاری می‌کند. ولی به چه معنا؟ او خود می‌گوید «دلیل واقعی این امر که آنچه دربارهٔ زید و عمر و وغیره صادق است، دربارهٔ همهٔ انسانها هم صادق است، فقط این می‌تواند باشد که

۹۷. پیشین. ۹۸. منطق، ۱، ص ۳۶۴.

یك فرض متفاوت، با یکسانی و یکنواختی ای که ما درجریان طبیعت سراغ داریم، ناسازگار است.»[۹۹] ولی ما از پیش نمی‌دانیم که سیر و جریان طبیعت یکسان و یکنواخت یا متشابه است. ما آن را فرض می‌کنیم، و اگر این فرض کمابیش قاعده‌ای برای استنتاج کردن باشد، سازواری منطقی ایجاب می‌کند که ما از آن تبعیت کنیم. ولی سازواری بتنهائی نمی‌تواند چندان دلیلی برای آن فرض باشد. اگر به هرحال جنبه‌های اصالت تجربی اندیشهٔ میل و امتناع او از قبول معرفت پیشینی و نیز این نظر او را مورد توجه قرار دهیم که همهٔ استنتاجها همانا از جزئیات (= جزئیها) به جزئیات است، و کلی‌ها چیزی جز مجموعهٔ جزئی‌ها نیستند، آنگاه، معلوم می‌شود که تنها توجیه تعمیم استقرائی همانا تحقیق‌پذیری[۱۰۰] ناقص همراه با فقدان نقض و ابطال[۱۰۱] است. ما نمی‌توانیم تمام موارد و نمونه‌های ممکن یك قانون یا یکسانی ویکنواختی تصدیق شده را مشاهده کنیم. ولی اگر قانون درآن مواردی که ما در تجربه آزمونش کرده ایم به تحقیق رسد و اگر هیچ موردی را نشناسیم که ناقض و مبطل آن باشد، این تنها نوعی از توجیه جهش استقرائی از معلوم به نامعلوم، از مشاهده شده به مشاهده نشده، از «بعض» به «کل» است که می‌توان به آن دست یافت. و اگر یکسانی و یکنواختی طبیعت صرفاً مجموعه ای ازیکسانیها ویکنواختیهای جزئی باشد، لاجرم یکسانی ویکنواختی طبیعت در معنای کلی اش فقط به یك معنی می‌تواند ثابت شود، وآن مربوط ومتناسب است با تعمیمهای استقرائی جزئی از طریق تحقیق‌پذیری ناقص و فقدان نقض و ابطال، به نحوی که حاکی از پیش‌بینی‌های درست پدیده‌ها باشد.

۶. قانون علیت

به گفتهٔ میل در عرف عام، یکسانیها و یکنواختیهای گوناگون طبیعت، قوانین طبیعت نامیده می‌شوند. ولی درعرف دقیقتر علمی، قوانین طبیعت، یکسانیها ویکنواختیهائی در طبیعت است که به سطح ساده‌ترین بیانش کاهش یافته باشد. اینها «کمترین و ساده‌ترین فرضهائی هستند که چون مسلم انگاشته شوند، کل نظام موجود طبیعت از آن نتیجه می‌شود.»[۱۰۲] یا «معدودترین گزاره‌های کلی‌اند که همهٔ یکسانیها ویکنواختیهائی که درجهان موجود است، می‌تواند قیاساً از آنها استنتاج گردد.»[۱۰۳] وظیفهٔ مطالعهٔ علمی طبیعت این است که تعیین کند این قوانین کدامند، وچه یکسانیها ویکنواختیهای فرعی را می‌توان از آنها استنتاج کرد؛ حال آنکه وظیفهٔ منطق استقرائی این است که اصول و قواعد حاکم بر احتجاجاتی را که به مدد آنها چنین

۹۹. پیشین، ۱، ص ۳۵۷.

100. verification 101. falsification

۱۰۲. پیشین، ۱، ص ۳۶۶. ۱۰۳. پیشین.

معرفتی محرز می گردد، تعیین نماید.

می توان گذرا به این نکته اشاره کرد که میل چگونه تحت تأثیر ماهیت فعلی علم، نظرگاه خود را تغییر می‌دهد. آنجا که به عنوان یك اصالت تجربی سخن می گوید، می گوید که همهٔ استنتاجها استنتاج جزئی از جزئی است، و گزاره های کلی که حاصل تعمیم استقرائی اند، قواعد راهنمای استنتاج اند، نه گزاره هائی که از آنها اخذ نتیجه شود. حال می گوید مطالعهٔ علمی طبیعت مستلزم استخراج قوانین کمتر کلی از قوانین کلی تر است. طبعاً این حقیقت به قوت خود باقی است که جزئیها فی نفسه نمی توانند از گزارهٔ کلی استخراج شوند. گزارهٔ کلی به ما می گوید که انتظار چه چیزی را داشته باشیم، و سپس باید طی تجربه بررسی کنیم که آیا آن پیش بینی تأیید می شود یا تکذیب. در عین حال ظاهراً تغییری در تأکید میل دیده می شود. میل در بحث از قیاس روایتی اصالت تسمیه‌ای از روند استنتاج به دست می‌دهد. و چون به استقرا روی می آورد، موضع واقع گرایانه‌تری اتخاذ می کند. و گرایش به این برداشت دارد که طبیعت ساختار ثابتی دارد که دربنای علم نمایان است.

بعضی قوانین یا یکسانیها و یکنواختیها، نظیر قضایای هندسه، به توالی زمانی ربط ندارد. بعضی دیگر، نظیر گزاره های حساب هم بر پدیده های همزمان[۱۰۴] یا همبود اطلاق می گردد هم بر پدیده های متوالی. بعضی دیگر هم هستند که فقط به توالی زمانی مربوط اند. و مهمترین نمونه از دستهٔ اخیر قانون علیت است. «این حقیقت که هر واقعه یا واقعیت که آغاز داشته باشد، علت دارد هم مصداق (همسو و همطراز) با تجربهٔ بشر است.»[۱۰۵] در واقع شناخت قانون علیت «رکن عمدهٔ علم استقرائی است.»[۱۰۶] به این شرح که علم استقرائی، قوانین علّی را مستقر می گرداند، و پیشاپیش فرض می کند که هر رویدادی بر وفق چنین قانونی روی می‌دهد. لذا درتدوین یك نظریهٔ استقراء، شرح و بسط هرچه روشنتر مفهوم علیت لازم است.

میل هرنوع تعلق خاطر به علل غائی به معنای مابعدالطبیعی (متافیزیکی) را از خود دور می‌داند.[۱۰۷] بعلاوه، چون می خواهد مفهوم علیت را به نحوی تعیین کند که صرفاً از تجربه برآید، تصورهیچ نوع رابطهٔ ضروری نهائی بین علت و معلول را پیش نمی نهد. چنین تصوری برای نظریهٔ علم استقرائی لازم نیست. هیچ نیازی نیست که «از حقیقت مأنوس متعارف فراتر رویم، یعنی از لایتغیر بودن توالی‌ای که بین هرواقعه یا واقعیت در طبیعت و واقعه یا

104. synchronous

۱۰۵. پیشین، ۱، ص ۳۷۶. ۱۰۶. پیشین، ۱، ص ۳۷۷.

۱۰۷. میل فرق‌گذاری رید Reid را در این مورد اقتباس می‌کند و می‌گوید که او فقط با علل طبیعی (فیزیکی) physical causes کار دارد نه با علل فاعلی efficient causes.

واقعیت دیگر که سابق برآن است، مشاهده می گردد.»[۱۰۸]

در عین حال گمراه کننده است اگر بگوئیم میل رابطهٔ علّی را تاحدتوالی لایتغیر کاهش می‌دهد. چرا که این سخن را شاید حمل براین معنی کنند که به نظر او علت یك پدیدهٔ معین را می‌توان هرپدیده‌ای انگاشت که طبق تجربه همواره سابق برآن بوده است. حال آنکه او به جای این برداشت، علت هر پدیدهٔ معین رابا کل آنچه سابق برآن است، و سلباً یا ایجاباً برای روی دادن آن پدیده لازم و کافی است، ربط می‌دهد. «بنابراین، توالی لایتغیر، مترادف با علیت نیست، مگر آنکه آن توالی علاوه برآنکه لایتغیر است، غیرمشروط به شرط دیگر نیز باشد.»[۱۰۹] و به عبارت دقیقتر علت یك پدیده «امر یا شیء سابق یا روی دادن امور یا اشیاء سابق است، که آن پدیده، به نحو لایتغیر و غیرمشروطی مسبوق به آن و دنبالهٔ آن است.»[۱۱۰]

میل دربارهٔ قانون علیت می گوید که «امکان بازبرد یا تحویل جریان استقرائی به قواعد، مبتنی بر جامعیت و قطعیت این حقیقت است.»[۱۱۱] و قطعاً خود میل هم در عمل برآن است که هرپدیده علتی دارد به معنائی که شرحش گذشت. همهٔ پدیده‌های طبیعت توالی یا نتایج «غیرمشروط» مجموعه‌های علل پیشین اند.[۱۱۲] و هر ذهنی که همهٔ عوامل علّی موجود دریك لحظهٔ معین را، همراه با مواضع و قوانین عملکرد آنها بشناسد، «می‌تواند کل ماجرای بعدی جهان را پیش‌بینی کند، مگر اینکه یك اراده یا خواست جدید قدرتی که مهار جهان را در دست داشته باشد، دخالت کند.»[۱۱۳]

ولی از کجا می‌دانیم که قانون علیت یك حقیقت کلی یعنی همیشه صادق و قطعی است؟ قطعاً نظر میل این نیست که این قانون یك گزارهٔ پیشینی بدیهی است، یا از چنین گزاره‌ای استنتاج می گردد. لذا باید برآن باشد که این قانون محصول استنتاج استقرائی است. ولی چه نوع استنتاج استقرائی؟ روشی که میل برای تعیین وردیابی قوانین علی جزئی توصیه می کند، حذف[۱۱۴] است، که شرحش در بخش بعدی خواهد آمد. ولی به کار بردن روش یا بلکه روشهای پژوهش تجربی به مدد جریان حذف مستلزم قبول حقیقت قانون علیت است. لذا بعید است که بتوان خود آن را با این شیوه محرز گرداند. لامحاله ناچاریم قدمی به قهقرا بگذاریم وبه استقراء عددی متوسل شویم. به این شرح که ما در تجربهٔ روزمره چنین می‌یابیم که

۱۰۸. منطق، ۱، ص ۳۷۷. ۱۰۹. پیشین، ۱، ص ۳۹۲. ۱۱۰. پیشین، ۱، ص ۳۹۲.

۱۱۱. پیشین، ۱، ص ۳۷۸.

۱۱۲. میل قائل به وجود «علل ثابته»ای در جهان است، یعنی عوامل طبیعی ای که مقدم برهمهٔ تجارب بشری است، و ما از منشأ آن ناآگاهیم.

۱۱۳. منطق، ۱، ص ۴۰۰.

114. elimination

هر رویدادی علتی دارد. و چون به مطالعهٔ علمی طبیعت روی می آوریم، انتظار یافتن روابط علّی را داریم و به وجود آنها معتقدیم.

به نظر من مشکل می توان موقعیت دشوار میل را انکارکرد. از یك سو دلش می خواهد بگوید که قانون علیت یك حقیقت قطعی و کلی است که استنتاج علمی را معتبر می سازد. و برآن است که استقراء عددی به نسبتی که حوزهٔ مشاهده گسترده تر می شود، قابل اطمینان تر می گردد. لذا می گوید «جامع ترین و قطعی ترین صنف حقایق، از جمله قانون علیت و مبادی عدد و هندسه، به نحوی دقیق و رضایت بخش، فقط به مدد آن روش اثبات می شوند، و محتمل هم نیست که دلایل دیگری.بپذیرند.»[۱۱۵] قانون علیت، «از نظر جامعیت و لذا (اگر ملاحظاتِ قبلی درست باشد) از نظر قطعیت، برسر همهٔ یکسانیها و یکنواختیهای مشاهده شده جای دارد.»[۱۱۶] همچنین می گوید: «قانون علت و معلول، که تا این حد قاطع و قطعی است، می تواند قطعیت خود را به سایر گزاره های استقرائی که می توانند از آن استنتاج شوند سرایت دهد.»[۱۱۷] از سوی دیگر، میل برآن است که استقراء عددی، خدشه وخلل دارد. البته قطعیت قانون علیت «برای همهٔ مقاصد عملی، کامل است.»[۱۱۸] ودرعین حال «یکسانی ویکنواختی در توالی رویدادها، که به عبارت دیگر قانون علیت نام دارد، نباید به عنوان قانون کل جهان تلقی شود، بلکه باید فقط مربوط به بخشی از آن دانسته شود که در قلمرو وسایل مشاهدهٔ مطمئن ما قرار دارد، که با توسع معقولی قابل اطلاق بر موارد است. توسّع بیشتر آن فرضی است بی پشتوانه، و با نبودن مبنای تجربی برای برآورد میزان احتمال آن، دست و پا کردن مدرك برای آن بیحاصل است.»[۱۱۹]

باری وضع کمابیش ازاین قراراست. ما در تجربهٔ روزمره چنین می یابیم که رویدادها علت دارند. وتجربه، همراه با عمل واثر قوانین تداعی معانی، می تواند نشان دهد که دلیل اطمینان بی شك و شبههٔ ما به اعتبار کلی وقطعی قانون علیت چیست. و این قانون در مورد استنتاج علمی می تواند از عهدهٔ وظیفه ای که میل بردوش مقدمهٔ کبرای قیاس قرارمی دهد برآید به این معنی که قانون در عین حال هم روایتی است از تجربهٔ گذشته و هم پیش بینی ای است دربارهٔ آنچه باید درانتظار وقوعش باشیم. این قاعده یا راهنمایی برای استقراء علمی است. علاوه براین، استنتاج علمی همواره مؤید قانون علیت است و هرگز آن را تکذیب نمی کند. اگر فی الواقع ما به یك نتیجه غلط قائل باشیم وحکم کنیم که «الف» علت «جیم» است، حال آنکه درحقیقت چنین نباشد، مآلا پی خواهیم برد که چیزدیگری، فی المثل «ب»، علت «جیم» است، نه اینکه «جیم» بیعلت است. لذا برای هرگونه مقصد عملی، قانون علیت قطعی ومطمئن است،

۱۱۵. پیشین، ۲، ص ۱۰۲.
۱۱۶. پیشین، ۲، ص ۱۰۳.
۱۱۷. پیشین، ۲، ص ۱۰۴.
۱۱۸. پیشین، ۲، ص ۱۰۶.
۱۱۹. پیشین، ۲، ص ۱۰۸.

و ما می توانیم از آن خاطرجمع باشیم. ولی از نظرگاه نظری محض مجاز نیستیم بگوییم که در حوزه هائی از جهان که در فراسوی همهٔ تجارب بشری قرار دارد، این قانون با همان صحت و دقت معهود عمل می کند.

اگر ایراد شود که میل بالصراحه می خواهد یك قطعیت مطلق به قانون علیت بدهد، که آن را مبنای کاملا مطمئن و محکمی برای استنتاج علمی بسازد ایراد واردی است. «اینکه هر واقعیت یا واقعه ای که وجود پیدا می کند علتی دارد،.. می تواند امری قطعی و مسلم انگاشته شود. کل امور واقع فعلی نتیجهٔ تخطی ناپذیر کل امور واقع قبلی است، و علی الخصوص امور واقعی که بلافاصله در لحظات پیشین وجود داشته اند. لذا ترتیب و توالی عظیمی در کار است که آن را متشابه یا یکسان و یکنواخت می یابیم. اگر کل وضع سابق تمامت جهان ممکن بود دوباره رخ دهد، همین وضع فعلی به بار می آمد.»[۱۲۰] ولی هرچند میل به کلیت وقطعیت و تخطی ناپذیری قانون علیت اعتقاد دارد، نکته این است که طبق مقدمه هایش توجیه کافی برای این اعتقاد ندارد و چنانکه پیشتر دیدیم خود را ناچار از اذعان به این واقعیت یافته بود.

۷. پژوهش آزمایشگرانه و قیاس

میل هرگز چنین نمی اندیشد که اصالت تجربه، به معنی مشاهدهٔ محض، می تواند کمك شایانی به پیشبرد معرفت علمی بنماید. همچنین تصور نمی کند که آزمایشگری[۱۲۱]، به معنای اجرای آزمایشهای کنترل شده، کل روش علمی را تشکیل می دهد. او بخوبی آگاه است که نقش فرضیه «نقشی است که باید قطعاً در علم ضروری شناخته شود... بدون چنین فرضیه هایی علم نمی توانست به وضعیت فعلی اش نایل گردد؛ اینها گامهای لازمی در جهت نیل به چیزهای یقینی تر است، و تقریباً هرآنچه اکنون نظریه است یك وقت فرضیه بوده است.»[۱۲۲] البته از نقش قیاس هم غافل نیست. «ذهن انسان در شگرفترین پیروزیهایش در پژوهش طبیعت، به روش قیاسی[۱۲۳]، متشکل از سه جزء استقراء، استنتاج قیاسی و تحقیق ورزی[۱۲۴]، مدیون است.»[۱۲۵] با عطف توجه به روشهای پژوهش آزمایشگرانه[۱۲۶] میل، که شمه ای از آن را شرح خواهیم داد، لازم است از همان آغاز این نکته را درمد نظرداشته باشیم که او آزمایشگری را نقطهٔ مقابل اصالت تجربه صرف می داند، که نباید مایهٔ نادیده گرفتن ماهیت بالفعل روش علمی

۱۲۰. پیشین، ۱، ص ۴۳۷.

121. experimentalism

۱۲۲. پیشین، ۲، ص ۱۶ـ۱۷.

123. deductive method 124. verification

۱۲۵. پیشین، ۱، ص ۵۳۸.

126. experimental inquiry

باشد.

میل بین فرضیه‌های کاملا توصیفی و فرضیه‌های تبیینی فرق می گذارد. في المثل این حکم خشك و خالی را درنظر آورید که مدارسیارات بیضوی است. این حکم صرفاً حرکت سیارات را بدون تبیین علّی توصیف می کند. و اگر این فرضیه به تحقیق برسد، این امر تنها دلیلی است که برای صدق آن لازم است. «درهمهٔ این موارد، تحقیق پذیری دلیل کافی است؛ اگر آن فرض یا فرضیه با پدیده بخواند، دیگر به شاهد دیگری برای آن نیاز نیست.»[۱۲۷] ولی در مورد فرضیه‌های تبیینی، وضع فرق می کند. فرض کنیم از فرضیهٔ «ف» قیاساً استنباط می کنیم که اگر این فرضیه صادق باشد، پدیده‌های «الف»، «ب» و «پ» در شرایط معین رخ خواهد نمود. وفرض می کنیم این پیش بینی به تحقیق رسد. این تحقیق پذیری صدق «ف» را ثابت نمی کند؛ چرا که ممکن است همین نتایج از فرضیه‌های «ل» و «م» هم قابل اخذ باشد. دراین صورت ما با سه علت محتمل روبرو هستیم. و برای کشف علت واقعی، باید دو علت دیگر را حذف کنیم. وقتی که این عمل انجام گرفت، آنچه در ابتدا یك فرضیه بوده به یك قانون از قوانین طبیعت تبدیل می گردد.

برداشت ضمنی علوم طبیعی (فیزیکی) بالصراحه واقع گرایانه است. میل چنان سخن می گوید که گویی ما علم قطعی داریم که طبیعت یکسان و یکنواخت است، به این معنی که «کل امور واقع فعلی نتیجهٔ تخطی پذیر کل امور واقع قبلی است.»[۱۲۸] ولی وقتی که ما در طبیعت کندوکاو می کنیم، بلافاصله با یکسانیها و یکنواختیهای جزئی روبرو نمی شویم. و هیچ میزانی از مشاهدهٔ صرف نمی‌تواند این امکان را به ما ببخشد که یکسانی ویکنواختی کلی را به یکسانیها و یکنواختیهای جزئی منحل سازیم. زیرا «نظام طبیعت، آنچنانکه از نظر اول برمی آید، هر لحظه هیأتی بی نظم و آشوبناك، که در پی آن نیز هیأتی بی نظم و آشوبناك است، ارائه می کند.»[۱۲۹] به عبارت دیگر، وقتی که در جست وجوی علت یك رویداد معین هستیم، با کثرتی از علل بادی نظر[۱۳۰] [که در بادی نظر علت می نمایند] یا علل ممکن و محتمل روبرو هستیم؛ و مشاهدهٔ تنها، به ما قدرت تعیین علت حقیقی را نمی‌دهد. و این منظور را تحلیل ذهنی محض یا استدلال هم برنمی‌آورد. البته استدلال محل نیاز است. چرا که درعلم باید فرضیه بسازیم و نتایجی از آن اخذ و استنباط کنیم. ولی یك فرضیه نمی‌تواندتبدیل به قانون طبیعت شود، مگر آنکه امکانات و احتمالات بدیل[۱۳۱] حذف و ازصحنه خارج شوند. و این امر مستلزم روشهای پژوهش آزمایشی است. بدیهی است که همهٔ اینها وجودِ یکسانی و یکنواختی عینی در طبیعت را مسلم می گیرد، و نیز وجود قوانین علّی واقعی را که در انتظار کشف به سر می برند. با

۱۲۷. پیشین، ۲، ص ۱۵. ۱۲۸. پیشین، ۱، ص ۴۳۷. ۱۲۹. پیشین.

130. *prima facie* 131. alternative

استناد به جنبه‌های اصالت تجربی اندیشهٔ میل، می‌توانیم یکسانی و یکنواختی کلی طبیعت را فقط به‌شیوهٔ پسینی[132] [= مابعدتجربی] ثابت کنیم، به نحوی که با کشف هرچه بیشتر روابط علّی واقعی نسبت مستقیم داشته باشد. ولی این نکته دراین واقعیت تغییری ایجاد نمی‌کند که میل صریحاً معتقد است که چنین روابطی وجود دارند و باید کشف شوند. و بیشك به این دلیل است که به نحوی سخن می‌گوید که گویی یکسانی و یکنواختی کلی طبیعت پیشاپیش و قبل از کشف علمی قوانین علّی جزئی، می‌تواند معلوم باشد.

میل چهار روش پژوهش آزمایشی به دست می‌دهد. دو روش اول به ترتیب عبارتند از روش وفاق[133] و عدم وفاق[134]. قاعده یا اصل راهنمای روش وفاق از این قرار است که «اگر دو یا بیشتر از دونمونه از پدیدهٔ تحت پژوهش، فقط یك وضع مشترك داشته باشند، وضعی که همهٔ نمونه‌ها فقط درآن وفاق دارند، همانا آن وضع، علت (یامعلول) پدیدهٔ مفروض است.»[135] قاعدهٔ روش عدم وفاق این است که اگر موردی را ملاحظه کنیم که درآن پدیدهٔ تحت پژوهش رخ نماید، و موردی را که درآن این پدیده رخ ننماید، وپی ببریم که دو مورد از هر حیث و وضعی با هم مشترك اند مگر در یکی، که این یکی هم فقط در مورد نخستین ظاهر شده، همین یك وضع همانا معلول یا علت یا جزء لاینفك علت پدیدهٔ دردست پژوهش است. آشکار است که هر دو روش روش حذف است. اولی براین اصل متعارف مبتنی است که آنچه می‌تواند حذف شود هیچگونه ربط علّی (ربط ناشی از قانون علیت) با رخ دادن پدیدهٔ تحت پژوهش ندارد، و دومی براین اصل متعارف استوار است که آنچه نتواند به این ترتیب حذف شود ربط و پیوند علّی دارد. و میل دو روش را در روش مشترك وفاق و عدم وفاق تلفیق کرده است.[136]

قاعدهٔ سومین روش پژوهش آزمایشی، یعنی روش باقی مانده‌ها[137] به این شرح است که: «از هر پدیده بخشی را که به مدد استقراهای پیشین معلوم شده است که معلول علل پیشین معینی است کم کن، باقی ماندهٔ پدیده همانا معلول علل پیشینِ باقی مانده است.»[138] روش چهارم، که روش تغییرات متلازم[139] است، بویژه در مواردی به کار می‌رود که آزمایش مصنوعی عملی نیست. قاعدهٔ این روش از این قرار است که هرگاه پدیده‌ای، به شیوه‌ای معین، درزمانی تغییر پیدا کند که پدیدهٔ دیگری تغییر می‌یابد، از سه حال خارج نیست: یا پدیدهٔ اول علت پدیدهٔ اخیر است، یا معلول آن است، یا از طریق یك واقعیت علّی با آن پیوند دارد. فی المثل، اگر پی

132. *a posteriori* 133. agreement 134. disagreement

۱۳۵. پیشین، ۱، ص ۴۵۱. ۱۳۶. پیشین، ۱، ص ۴۵۸.

137. residues

۱۳۸. پیشین، ۱، ص ۴۶۰.

139. concomitant variations

ببریم که تغییراتی دروضع ماه همواره تغییراتی را در مدّ دریا در پی دارد، جایز است نتیجه بگیریم که ماه علت تامه یا ناقصه‌ای است که مدّ را پدید می‌آورد، اگرچه بدیهی است که نمی‌توانیم ماه را ازصحنه حذف کنیم تا معلوم شود که در غیاب آن، چه امری اتفاق می‌افتد.

میل در این باب به نحوی سخن می‌گوید که گوئی چهار روش پژوهش آزمایشی او که آنها را «تنها شیوه‌های ممکن پژوهش آزمایشی» می‌شمارد،[۱۴۰] روشهای کشف [علمی]اند. حال آنکه گهگاه این ایراد را بر آن وارد کرده‌اند که این روشها درواقع فقط شیوه‌های بررسی اعتبار فرضیه‌های علمی است که به مدد وسایل دیگر به عرصه آمده‌اند. ولی برای آنکه انصاف را در حق میل فرونگذاشته باشیم، باید بگوئیم که اصرار او بیشتر درمورد منزلت این روشها به عنوان روشهای استدلال است، تا در مورد نقش آنها به عنوان روشهای ممکن کشف علمی. «اگر هرگز امکان داشته باشد که کشفهای علمی به مدد مشاهده و آزمایش و بدون قیاس انجام گیرد، این چهار روش همانا روشهای کشف‌اند: ولی حتی اگر روشهای کشف نبودند، قدر مسلم این است که تنها روش ممکن استدلال‌اند. واز این لحاظ حتی نتایج قیاس با آنها همخوان است.»[۱۴۱]

البته میل بخوبی می‌داند که عرصهٔ کاربرد آزمایشگری محدود است. ما نمی‌توانیم آزمایشهائی را که در شیمی اجرا می‌کنیم، دراخترشناسی به عمل آوریم. این امردرمورد روانشناسی و جامعه‌شناسی هم کمابیش صادق است. لذا روش این علوم «برای آنکه بتواند قدم مثبتی بردارد، اگر نه اساساً، لااقل تا میزان زیادی باید قیاسی باشد.»[۱۴۲] ولی اصل کلی او این است که «مشاهده بدون آزمایش (یعنی بدون کمك گرفتن از قیاس)می‌تواند از توالیها و همبودها[۱۴۳] اطمینان حاصل کند، ولی نمی‌تواند علیت را ثابت کند»[۱۴۴] و چهارروش پیشگفته روشهای استدلال‌اند، روشهای تبدیل یك فرضیه به یك قانون علّی مطمئن. بنابراین میل آمادگی پذیرش این نظر را که به هیوئل نسبت می‌دهد، ندارد، یعنی این نظر که درصورت فقدان نقض یا ابطال تجربی، باید بگذاریم یك فرضیه تا زمانی که یك فرضیهٔ ساده‌تر، و همان قدر سازوار با واقعیات تجربی، به میان نیامده است برقرار بماند. به عقیدهٔ او فقدان نقض و ابطال، به هیچ وجه تنها دلیلی نیست که برای صحت و اعتبار قوانین فیزیکی (طبیعی) لازم است. و به همین دلیل، درمورد استفاده از روشهای پژوهش آزمایشی، هرگاه که عملی باشد، اصرار دارد.

حال باید دید آیا میل در توجیه استنتاج استقرائی امر مشاهده نشده از امر مشاهده شده، یعنی استنتاج استقرایی مجهول از معلوم موفق شده است یا نه. اگر توجه خود را به حکم

۱۴۰. پیشین، ۱، ص ۴۷۰. ۱۴۱. پیشین، ۱، ص ۵۰۲. ۱۴۲. پیشین، ۱، ص ۴۴۳.

143. coexistences

۱۴۴. پیشین، ۱، ص ۴۴۶.

صریح او معطوف داریم که می گوید همهٔ استنتاجها همانا استنتاج جزئیها از جزئیهاست، و اگر بپذیریم که جزئیها همه امور یا اشیاء جدا جدائی هستند (یعنی با عطف توجه به عناصر اصالت تسمیه ای در اندیشهٔ میل)، باید پاسخ منفی بدهیم. البته میل بایست کوشیده باشد که یك نظریهٔ احتمال[۱۴۵] به دست دهد. ولی در فقدان چنین نظریه‌ای، بهترین حرفی که در این زمینه می توانست بزند این بود که علم با توفیقی که به دست می آورد توجیه می شود، و نیازی به توجیه نظری دیگری ندارد. درعین حال می توان گفت وی چنین توجیهی نیز به عمل آورده است. ولی این توجیه را فقط با این تصور ارائه کرده است که درسراسر طبیعت، ساختاری از یکسانیها و یکنواختیهای واقعی وجود دارد که چیزی فراتر از ترتیب و توالی محض امور واقع است. به عبارت دیگر، او با اتخاذ یك موضع واقع گرایانه و فراموش کردن مستلزمات گرایش به اصالت تسمیه، استنتاج علمی را توجیه می کند.

۸. روش علوم اخلاقی

برنامهٔ هیوم دربارهٔ گستراندن قلمرو علم از مطالعهٔ جهان مادی غیرانسانی به خود انسان از طریق ایجاد علم طبیعت انسان، به دست اسلاف اصالت تجربی میل تا حدی تحقق یافته بود. روانشناسان تداعی گرا درصدد برآمدند که روانشناسی یعنی مطالعهٔ حیات روانی بشر را برمبنای علمی قراردهند. و بنتام می اندیشید و می کوشید علمی از حیات اخلاقی و زندگی اجتماعی انسان پدید آورد. چنانکه پیشتر دیدیم، جان استوارت میل برآن بود که برداشت بنتام از طبیعت انسان تنگ نظرانه و کوته بینانه است. و به خوبی آگاه بود که علم طبیعت انسان، درقیاس با پیشرفت علوم فیزیکی، پیشرفتی نکرده است. لذا آنچه برای آفرینندهٔ آیندهٔ منطق علوم اخلاقی[۱۴۶] مطرح بود، صرفاً مسألهٔ بیان انتزاعی و صریح روش یا روشهای استدلالی‌که‌از آن پیش برای نیل به نتایج عینی مؤثر به کاررفته بود، نبود. کار او تا میزان زیادی آزمایشی[۱۴۷] بود، یعنی نمایاندن راهی که باید در آینده پوئیده شود، و نه بحث و نظر دربارهٔ راهِ رفته و جادهٔ کوبیده. ولی به هرحال طبیعی بود که میل درباب ضرورت تدوین منطق علوم اخلاقی اصرار داشته باشد. مراد من این نیست که بگویم او منحصراً تحت تأثیر اسلاف بریتانیائی اش بود. زیرا فلسفهٔ اجتماعی فرانسوی نیز عامل برانگیزاننده ای دراین کار بود. ولی، با توجه به جریان کلی اندیشه، طبیعی بود که شخصی چون او که در آرزوی پروردن منطق استنتاج استقرائی بود و در عین حال عمیقاً به اندیشه و اصلاحات اجتماعی تعلق خاطر داشت، در حوزهٔ تأملات خودش راجع به روش علمی، انسان را در جامعه درنظر گیرد.

ششمین کتاب **نظام منطق** دارای عنوان «درباب منطق علوم اخلاقی» است. مراد میل از

145. theory of probability 146. moral sciences 147. tentative

علوم اخلاقی، شعبه‌هائی از مطالعه و تحقیق است که به انسان می‌پردازد، به این شرط که نه دقیقاً خصلت هنجارین[۱۴۸] (= هنجارآفرین) داشته باشد، نه به عنوان بخشی از علوم طبیعی، طبقه‌بندی شود. شرط اول، اخلاق عملی یا «اخلاقیات» را از شمول این تعریف خارج می‌کند. چرا که اخلاقیات غالباً به شیوهٔ تعبیری بیان می‌گردد. «شیوهٔ تعبیری، ویژهٔ هنر است که با علم فرق دارد.»[۱۴۹] شرط دوم بررسی احوال ذهنی یا روانی را که معلول مستقیم اوضاع و احوال بدن انگاشته شود، خارج می‌کند. مطالعهٔ قوانین حاکم برروابط بین احوال ذهن متعلق به روانشناسی بعنوان یك علم از علوم اخلاقی است؛ ولی مطالعهٔ قوانین حاکم برحسیاتی که تقریباً مبتنی برشرایط بدنی انگاشته شوند، متعلق به فیزیولوژی است که یکی از علوم طبیعی است. به شرط اینکه این ملاحظات را در مدّنظر داشته باشیم، می‌توانیم بگوئیم علوم اخلاقی شامل روانشناسی، مطالعهٔ عادت و رفتار[۱۵۰] یا علم تشکل شخصیت،[۱۵۱] جامعه‌شناسی و تاریخ است. هرچند علم تاریخ فی‌الواقع بخشی از جامعه‌شناسی عمومی، یعنی علم شناخت انسان در جامعه است.

به عقیدهٔ میل آنچه در درجهٔ اول لازم است نجات دادن علوم اخلاقی از «اصالت تجربه» است. یعنی اینکه قوانین صرفاً تجربی و توصیفی باید به قوانین علّی یا تبیینی تبدیل گردد یا از چنین قوانینی استخراج شود. فی‌المثل چه بسا مشاهده کرده‌ایم که در مواردی معلوم، انسانها در اوضاع و احوال معین، به شیوه‌ای معین رفتار می‌کنند. آنگاه به صورت قضیهٔ کلیه می‌گوئیم که انسانها به این شیوه عمل می‌کنند. ولی صرف مشاهدهٔ تعداد معینی از نمونه‌ها در واقع به ما تضمین مطمئنی نمی‌دهد که قانون تجربی کلیت قطعی و بتّی دارد. چنین تضمینی فقط با تعیین علت یا عللی که رفتار انسان را تحت شرایط معین تعیین می‌کنند، حاصل می‌گردد. و فقط با تعیین چنین روابط علّی است که امکان پاگرفتن یك علم راستین طبیعت انسان وجوددارد. البته معنای این حرف این نیست که ما همواره می‌توانیم قوانین دقیقی در عمل تعیین کنیم. ولی لااقل این یك آرمان است. بار دیگر این نکته را یادآور می‌شویم که در تمایز بین اصالت تجربه وعلم، شواهدی از اعتقاد راسخ میل به وجود روابط علّی عینی که درانتظار کشف به سر می‌برند، در دست داریم.

موضوع روانشناسی به عنوان یك علم اخلاقی «یکسانیها و یکنواختیهای توالی، یعنی قوانین، اعم از غائی یا فرعی‌ای است که طبق آنها یك حالت ذهنی (روانی) به دنبال حالت

148. normative

۱۴۹. پیشین، ۲، ص ۵۴۶.

150. ethology

۱۵۱. یکی از کسانی که به مطالعهٔ تشکل شخصیت ملی اشاره کرده است، مونتسکیو است.

دیگر می‌آید، یا معلول آن است، یا باعث می‌شود که حالت دیگری از پی آن بیاید.»[۱۵۲] این قوانین همانا قوانین تداعی معانی[۱۵۳] اند که تعیین و تحقیق شده‌اند، و به عقیدهٔ میل فقط با روشهای پژوهش آزمایشی می‌توانسته‌اند تعیین و تحقیق شوند. لذا روانشناسی «تقریباً، یا اساساً یك علم مبتنی برمشاهده و آزمایش است.»[۱۵۴]

اما وقتی که در مطالعهٔ عادت و رفتار، به تشکل شخصیت، بویژه شخصیت ملی روی می‌آوریم، چندان محلی برای آزمایش وجود ندارد. و مشاهدهٔ صرف هم برای احراز علم بودن «مطالعهٔ عادت و رفتار» کافی نیست. بنابراین روش آن باید «علی الاغلب قیاسی باشد.»[۱۵۵] به این شرح که باید روانشناسی را مفروض و مسلّم بگیرد، و اصولش از قوانین کلی روانشناسی اخذ و استخراج گردد؛ و درعین حال باید نشان داده شود که قوانین تجربی مقبولِ مربوط به تشکل شخصیت فردی یا ملی، قابل اتخاذ از آن اصول است و لذا به عنوان تأییدیهٔ تحقیق‌پذیری آن عمل می‌کند. علاوه براین، چون اصول مطالعهٔ عادت ورفتار، بخوبی محرز گردید، راه برای تکوین یك فن مشابه و مربوط بازمی‌گردد، یعنی فن تعلیم و تربیت عملی، که می‌تواند از همان اصول درجهت ایجاد آثار مطلوب یا جلوگیری از بروز آثار نامطلوب، استفاده کند.

علم‌الاجتماع، یعنی علم بررسی و شناخت انسان درجامعه، به مطالعهٔ «اعمال توده‌های انسانها وپدیده‌های گونه گونی که حیات اجتماعی را تشکیل می‌دهد»[۱۵۶] می‌پردازد. و ازجمله مشتمل بر مطالعهٔ سیاست است. در علم الاجتماع یا جامعه شناسی، همچنانکه در مطالعهٔ عادت ورفتار، برقراری آزمایشهای مصنوعی، غیرعملی است، ودرعین حال صرف مشاهده هم برای پدید آوردن یك علم کافی نیست. ازسوی دیگر، روش قیاسی، آنچنانکه در هندسه به کار می‌رود، مدل مناسبی به دست نمی‌دهد. در واقع بنتام کوشیده بود که یك نظریهٔ اجتماعی - سیاسی را از یك اصل بیرون بکشد، یعنی این اصل که انسانها همواره در پی منافع یا مصالح خویش‌اند. ولی در عالم واقع این امر همواره درست نیست که انسانها همیشه دراعمال خویش دستخوش منافع خودخواهانه هستند. از طرف دیگر این قول هم صدق کلی ندارد که بگویند انسانها دستخوش انگیزه‌های نوعدوستانه‌اند. به طور کلی، پدیده‌های اجتماعی بسیار پیچیده‌اند و ناشی از عوامل متعدد گونه‌گونی هستند که امکان استنتاج آنها را از یك اصل نمی‌دهد. اگر جامعه‌شناس در جست و جوی نمونه‌ای برای روش کار خود است، نباید به هندسه، بلکه باید به علوم طبیعی (فیزیکی) نظرافکند. چه عالِم طبیعی یا فیزیکی علل متعددی

۱۵۲. منطق، ۲، ص ۴۳۹.

153. association of ideas

۱۵۴. پیشین، ۲، ص ۴۵۸. ۱۵۵. پیشین. ۱۵۶. پیشین، ص ۴۶۴.

را که درایجاد معلولی دخالت دارند، و بنابراین قوانین متعددی را، درنظر می گیرد.

میل در علم الاجتماع برفایده مندی شیوه ای تأکید می کند که آن را روش قیاسی معکوس یا تاریخی می نامد. جامعه شناس بابه کار گرفتن این روش، نتایج را به صورت پیشینی ازقوانین اخذ نمی کند تا سپس آنها را به مدد مشاهده به محك تحقیق بزند. بلکه ابتدا از تجربه، و به صورت تعمیمهای تجربی تقریبی، نتایجی استنباط می کند، و سپس آنها را «به مدد استدلال پیشینی که در حکم تحقیق ورزی واقعی عمل می کنند، با اصول طبیعت انسانی پیوند می دهد.»[۱۵۷] چنانکه خود میل صریحاً اذعان می کند، این اندیشه را از اگوست کنت گرفته است. «این اندیشه وقتی که در آثار کنت به آن برخوردم برای من کاملا تازگی داشت: و اگر اشارهٔ او نبود، خود به این زودیها به صرافت آن نمی افتادم، وشاید هرگز به خاطرم خطور نمی کرد.»[۱۵۸]

میل با آنکه برفایدهٔ روش قیاسی معکوس تأکید می ورزد ولی نمی خواهد بگوید که این تنها روش مناسبی است که می توان در جامعه شناسی به کاربرد. چرا که می توانیم به شرط شناختن حد و محدودیتهای روش قیاسی مستقیم، از آن نیز استفاده کنیم. فی المثل اگر ما بدانیم که «الف» یکی از قوانین طبیعت انسان است، می توانیم استنتاج کنیم که انسانها [برطبق آن] تمایل به عمل به شیوهٔ معینی دارند. ولی در عالم عینی، نمی توانیم بدانیم، و به نحو مثبتی پیش بینی کنیم که انسانها حتماً و قطعاً به این شیوه عمل خواهند کرد. چرا که پیشاپیش نمی دانیم، یا به هرحال بندرت می دانیم، که چه عوامل علّی دیگری درکارند که ممکن است در عملکرد علتی که ما در مدّنظر داریم اخلال کنند یا با ترکیب با آن معلولی رابه وجودآورند که اگر پای آن عوامل درمیان نبود، ممکن بود معلول متفاوتی به وجودآید. درهرحال بیشك روش قیاسی مستقیم فایدهٔ خود را درپیش بینی تمایلات گوناگون به عمل دارد. و این برای سیاست عملی ارزش و اعتبار دارد. و بویژه برای استفاده درعملی نظیر اقتصاد سیاسی مناسب است که «نوع بشر را صرفاً درهوای کسب ثروت و مصرف آن می انگارد.»[۱۵۹] بدیهی است که این تنها هوای همهٔ انسانها نیست. ولی نکته اینجاست که ما هرچه برداشت ساده شده تری از انسان داشته باشیم، مجال برای روش قیاسی مستقیم، بازتر است. برعکس، هرچه وضع پیچیده تر درنظر گرفته شود، بیشتر ناچاریم به روش قیاسی معکوس روی آوریم.

میل در جامعه شناسی، یعنی در فرق نهادن بین ایستائی شناسی[۱۶۰] و پویائی شناسی[۱۶۱]

۱۵۷. پیشین، ۲، ص ۴۹۰. به این شرح که تعمیمهای تجربی با توجه به اینکه آیا از اصول کلی شناخته شدهٔ مربوط به طبیعت انسانی برمی آیند، به تحقیق می رسند.

۱۵۸. زندگینامهٔ خودنوشت، ص ۲۱۱. ۱۵۹. منطق، ۲، ص ۴۹۶.

160. statics 161. dynamics

اجتماعی، پیرو کنت است. ایستائی‌شناسی در پی تعیین و به تحقیق رساندن یکسانیها و یکنواختیهای همبودها در جامعه است. به این شرح که عملها و عکس‌العملهای متقابل پدیده‌های اجتماعی همزمان را می‌پژوهد وحتی‌المقدور آنها را از جریان مستمر تحول که همواره، هرچند بتدریج، کل مجموعهٔ پدیده‌ها را دگرگون می‌کند، انتزاع می‌نماید. پویائی‌شناسی اجتماعی جامعه را از آن نظر که در حال تحرك یا تحول مدام است مطالعه می‌کند، و می‌کوشد توالیهای تاریخی شرایط اجتماعی را تبیین کند. ولی هرچند می‌توانیم بعضی از قوانین کلی تحول یا ترقی تاریخی را تعیین کنیم، نمی‌توانیم نسبت و میزان ترقی را پیش‌بینی نمائیم. هرچه باشد، نمی‌توانیم ظهور افراد استثنائی را که تأثیرماندگاری در سیر تاریخ می‌گذارند، پیش‌بینی کنیم.

میل دراین مورد به مقالهٔ مکولی[۱۶۲] دربارهٔ درایدن[۱۶۳] اشاره و نظری را که او دربارهٔ بی اثری بالنسبهٔ رجال بزرگ تاریخ ابراز داشته، انتقاد می‌کند. فی‌المثل ما نمی‌توانیم بدرستی تصور کنیم و حق نداریم بپذیریم که بدون وجود سقراط و افلاطون و ارسطو، فلسفهٔ اروپائی همان سیری را که کرد می‌کرد، یا اصولا می‌توانست سیر معتنابهی داشته باشد. و به طرز موجهی نمی‌توانیم تصور کنیم که اگر نیوتونی وجود نداشت، فلسفهٔ طبیعی اورا عملا در همان روزگار شخص دیگری پرورش می‌داد یا نه. این یك اشتباه عمده است که تصور کنند از این حقیقت که همهٔ خواستها و اعمال انسانی دارای علت است این نتیجه برمی‌آید که افراد خوش قریحهٔ برجسته نمی‌توانند تأثیر استثنائی‌ای از خودباقی بگذارند. آشکاراست که برداشت میل ازعلم‌الاجتماع به عنوان علم تبیین کنندهٔ رفتار آدمی بروفق قوانین علّی، مستلزم قول به پیش‌بینی‌پذیری اصولی همهٔ خواستها و اراده‌ها و اعمال انسان است. این موضوع با نظریهٔ اخلاقی میل هم ارتباط دارد. ولی او تأکید وتصریح می‌کند که این پیش‌بینی‌پذیری را نباید با تقدیرگرائی[۱۶۴] خلط کرد، چه مراد از تقدیرگرائی این است که ارادهٔ انسان در تعیین علت رویدادها به حساب نمی‌آید و وزنی ندارد. حال آنکه ارادهٔ انسان خود یك علت، و علت نیرومندی هم هست.[۱۶۵] بعلاوه، در جامعه‌شناسی ناچاریم که راه میانه‌ای پیدا کنیم بین این اندیشه که هیچ گونه قوانین علّی قابل کشف و تعیین نیست، و این تصور که پیش‌بینی سیر تاریخ ممکن است. قوانین اجتماعی، فرضیه‌ای[۱۶۶] اند وعبارتند از تعمیمهای مبتنی برآمار که طبعاً استثناپذیرند.

162. Macaulay 163. Dryden 164. fatalism

۱۶۵. البته اگر مراد از تقدیرگرائی، حذف ارادهٔ انسانی از سلسلهٔ علل مؤثره باشد، می‌توان میل را ازچنین قولی بری دانست. درعین حال اگر بادرنظر گرفتن شرایط مقدم بر یك امر، یك ارادهٔ انسانی نتواند چیزی جز آنکه هست باشد، در این صورت مشکل می‌تواند از قول به تقدیر بگذرد، بویژه اگر این مورد را برابر با تخطئهٔ آزادی ترك فعل بگیریم.

166. hypothetical

میل چنین اظهارعقیده می کند که در طی پیشرفت تمدن، بعضی عوامل جمعی غلبه و برجستگی یافته اند و به نسبتی که این امر بیشتر رخ دهد، پیش بینی آسانتر می گردد. ولی او فی المثل به تفاوت بین جامعه ای که اغلب امور وابسته به هویٰ و هوس يك فرد، یعنی سلطان مطلق العنان است، و جامعه ای که مردم اراده شان را دسته جمعی و از طریق آراء عمومی بیان می کنند، نظر دارد. به عبارت دیگر، تعمیمهای تجربی، در سروکار با توده ها، قدرت پیش بینی کنندهٔ بیشتری دارد، تا هنگامی که با عامل فردی سروکار داریم.[۱۶۷] البته یکی از اهداف عمدهٔ علم الاجتماع همانا ربط دادن این تعمیمهای تجربی به قوانین طبیعت انسان است. ولی وضع بغرنج تر از آن است که بتوان به نحوی خطاناپذیر سیر تاریخ را پیش بینی کرد، حتی اگر طبق اعتقادات میل، تحولات جامعهٔ انسانی نزدیك شدن به علم تاریخ یاپویائی شناسی اجتماعی را آسانتر کرده باشد.

۹. ماده به عنوان امکان مستمر احساس

کل برداشت میل از علوم، اعم از طبیعی یا اخلاقی، مستلزم قول به وجود جهان خارج است. اکنون می توانیم به بحث او دربارهٔ مبانی اعتقاد ما به چنین جهانی، که بیشترینهٔ آن درچهارچوب انتقاد او از فلسفهٔ سرویلیام هامیلتون آمده است، نظری بیفکنیم.

هامیلتون برآن بود که ما در ادراکات خود معرفت بیواسطه ای به خود و جز خود، به نفس خویش و چیزی که نسبت به نفس خارجی است، پیدا می کنیم. میل، درحالی که به قول هیوم اذعان می کند که ما اعتقاد طبیعی به وجود جهان خارج داریم، می کوشد ثابت کند که چگونه می توان بدون الزام به این فرض که این اعتقاد بیانگر یکی از معلومات اصلی و اصیل آگاهی ماست، آن را تبیین روانشناختی کرد. برای این کار از دو اصل موضوع استفاده می کند. اصل اولش این است که ذهن توانائی انتظار دارد، و اصل دومش اعتبار روانشناسی تداعی گراست. وبرمبنای این دو اصل چنین احتجاج می کند که تداعیهایی هستند که «اگرهم فرض کنیم هیچ شهودی از جهان خارج درآگاهی انسان وجود نداشته باشد، بدون قید و شرط اعتقاد به جهان خارج ثابت و مستمر را پدید می آورند و کاری می کنند که بسان يك شهود در نظر آید.»[۱۶۸]

فرض می کنیم من احساس بصری و بساوائی معینی دارم که در ذهن من تداعی معانی پدید می آورند. فی المثل، وقتی که در کتابخانهٔ خود پشت میزی می نشینم، آن حسیات بصری را دارا

۱۶۷. فی المثل، تعمیمهای مبتنی برآمار به ما امکان پیش بینی تعداد تقریبی کسانی را که دريك ناحیه نامه هایشان را با آدرس غلط پست می کنند می دهد. ولی آمارگیر پست در شرایطی نیست که بتواند بگوید کدامیك از شهروندها مرتکب چنین قصوری خواهند شد.

۱۶۸. بررسی، ص ۱۹۲.

هستم که از آن به دیدن میز تعبیر می کنم، و نیز حسیات بساوائی که آن را لمس کردن یا حس کردن میز می نامم. و تداعی معانی یا تصوراتی که دارم به نحوی است که وقتی چنین احساس بصری ای دارم، ممکن است احساس بساوائی هم در ذهنم حضور پیدا کند. برعکس وقتی که فقط احساس بساوائی دارم، مانند هنگامی که اتاق کاملا تاریك باشد، امکان احساس بصری نیز وجود دارد. بعلاوه وقتی که از اتاق بیرون بروم و دوباره بازگردم، همان حسیات مشابه را دارم. لذا در ذهن من یك نوع تداعی تشکیل می گردد، که چون از اتاق هم بیرون باشم، این اندیشه در دلم رسوخ دارد که اگر هرلحظه به اتاق بازگردم، می توانم حسیات مشابهی داشته باشم. بعلاوه چون این حسیات ممکن یا محتمل یك گروه را تشکیل می‌دهند، و غالباً این گروه وارد روابط علّی گوناگونی می‌شود، لاجرم امکانات مستمر احساس را به عنوان یك عین طبیعی مستقر در خارج درنظر می‌آورم. احساسها یا حسیات بالفعل زودگذر وفرّار، ولی حسیات بالقوه یا امکانی، که پیوسته در یك گروه اند، ماندگارند. لذا ما می توانیم بین حسیات و اعیان طبیعی فرق بگذاریم. ولی شالودهٔ اعتقاد ما به این اعیان خارجی، همانا وجودمجموعه‌ها یا گروه حسیات ممکن است که تداعی یا درهم پیوستگی متقابل دارند. و این گروه درقیاس با حسیات بالفعل ماندگار و مستمرند.[۱۶۹]

نکتهٔ دیگر اینکه چنین می‌یابیم که امکانات مستمر احساس، که ما از آنها به اعیان طبیعی تعبیر می کنیم، «همان قدر به سایر انسانها یا موجودات حساس تعلق دارند که به خود ما»[۱۷۰] هرچند دیگران درست همان حسیات بالفعل ما را ادراك نمی کنند. و این نکته اعتقاد ما به وجود یك جهان خارجی مشاع را مسجّل می سازد.

می توان نظریهٔ میل را که درسطور پیش مطرح ساختیم روایت روانشناختی از تکوین یك اعتقاد انگاشت. به این شرح که باید آن را فارغ از هر تعهد هستی‌شناختی (اونتولوژیك) درنظرآورد که نظری راجع به ماهیت هستی‌شناختی اعیان طبیعی ابراز نمی‌دارد. باری میل فی‌الواقع مادّه را «امکانِ مستمر احساس یا محسوس شدن»[۱۷۱] تعریف می کند. و اجسام را مجموعه‌ای از امکانات همزمان احساس می‌داند. البته وی خاطرنشان می‌سازد و اطمینان می‌دهد که مسأله بیشتر مسألهٔ تعریف ماده است، نه انکار وجود آن. ولی این نکته را تصریح می کند که مانند «همهٔ هم مشربان بارکلی»[۱۷۲] به مادّه فقط به معنائی که در این تعریف آمده

۱۶۹. درمثالی نیز که راجع به کسی که پشت میز نشسته است زدیم هم اعتقاد به وجود جهان خارج مشهود بود. ولی این مثال می تواند خط کلی بازسازی روانشناختی میل را از این اعتقاد نشان بدهد.

۱۷۰. بررسی، ص ۱۹۶. ۱۷۱. پیشین، ص ۱۹۸.

۱۷۲. پیشین. لازم به‌ذکر نیست که میل نتایج کلامی ای را که بارکلی از نظریه‌اش راجع به اشیاء مادی و «تصور» نامیدن آنها، بیرون می کشد، نمی‌پذیرد. ولی تحلیل خودش را دراین مورد که می گوید موجودات مادی، وقتی هم که به ادراك درنیایند، به هستی خود ادامه می‌دهند، اساساً برابر با همان رائی می‌داند که آن اسقف گرامی (بارکلی) ابراز می‌دارد.

است عقیده دارد. تعریفی که به ادعای او شامل کل معنائی است که مردم عادی، قطع نظر از تلقیها و تعاریف فیلسوفان و متکلمان، برای این کلمه (ماده) قائلند. همین است که میل خود را درگیر یك روایت هستی شناختی می سازد.

باری تعریف ماده به امکان مستمرِ احساس مبهم است. چرا که این تعریف بآسانی اندیشهٔ زمینهٔ مستمری برای حسیاتِ ممکن مطرح می سازد، زمینه ای که خود فی نفسه ناشناختنی است. و اگر این درست همان چیزی باشد که میل در نظر داشته، لامحاله بین جهان علم و واقعیت طبیعی (فیزیکی) مطرح درآن شکافی پدید خواهدآمد. حقایق علمی مربوط به پدیده ها هستند، نه اشیاء فی نفسه[۱۷۳]. ولی هرچند درجای دیگر خاطرنشان می سازد که «همهٔ ماده ها جدا از احساسهای موجودات حساس، فقط وجودی فرضیه ای و غیرجوهری دارند: فقط تصورات یافرضهائی بازاء حسیات ما هستند.»[۱۷۴] ولی تصریح می کند که نمی خواهد اعتبار چنین فرضیه‌ای را تصدیق کند.

البته اگر نظر میل را به شیوه ای که نظر بارکلی تعبیرمی شود تعبیر کنیم و سخنش را حمل براین کنیم که اشیاء مادی صرفاً چیزی هستند که ما ادراك می کنیم و می توانیم با ادراك و در ادراك خود وجودی به آنها نسبت دهیم، و هیچ محمل اعراض[۱۷۵] ناشناختنی از آن گونه که لاك تصور می کرد درکار نیست، تصویری که میل از علم ارائه می‌دهد چندان خدشه ای نمی بیند. ولی هرچند بیشك این قول اعتقاد حقیقی میل است، چنانکه از اعتقادش به اینکه در تعریفی که ماده به دست می‌دهد جانبدار نظرمردم عادی است، برمی آید، این حقیقت به قوت خود باقی می ماند که از اشیاء مادی به عنوان «حسیات» سخن می گوید. فی المثل می گوید «مغز، همانند وظایف ذهن، مانند ماده است، یعنی صرفاً یك سلسله حسیات بشری است که یا وجود بالفعل دارد یا می توان امکان آن را استنتاج کرد، و همانهائی است که کالبدشکاف به هنگام بازکردن جمجمه دراختیار دارد...»[۱۷۶] و از این سخنان برمی آید که علم طبیعی یا فیزیکی به روابط بین حسیات می پردازد، البته اساساً به حسیات ممکن، که مع الوصف همچنان حسیات اند. درواقع میل خود از روابط علی یا ترتیب و توالی ثابت، که بین مجموعه‌های حسیات ممکن برقرارست، سخن می گوید.

قابل فهم است که چرا اصالت تجربیان بعدی کوشیده اند با خودداری از اینکه بگویند اشیاء مادی حسیات یا داده های حسی اند از این نتیجه پرهیز شود. و به جای این ادعا کرده اند که جمله (قضیه)ای که درآن یك ع- مادی یا طبیعی یاد می شود علی الاصول قابل برگرداندن

173. things - in - themselves

174. *Three Essays on Religion,* 1904, p. 86.

175. substratum

۱۷۶. پیشین، ص ۸۵.

به سایر جملاتی است که درآن فقط داده های حسی یاد شده باشد به طوری که رابطهٔ بین جملهٔ اصلی و جملهٔ بدلی از این قرارست که اگر اولی صادق (یا کاذب) باشد، دومی هم صادق (یاکاذب) خواهد بود، و بالعکس. دراینجا به این مسأله که این ادعا پایه و مایه‌ای دارد یا نه نمی‌پردازیم.[۱۷۷] نکته این است که میل به نحوی سخن می گوید که گویی موضوع علم طبیعی (فیزیکی) همانا حسیات بشری است.

در هرحال این موضعی است که حفظ آن و دفاع از آن دشوارست. فرض می کنیم که حسیات همانهائی باشد که به صورت حالات ذهنی فهمیده می شود. این امر مشکلات بزرگی در مورد روایت میل از تکوین اعتقاد ما به وجود جهان خارج، که شرحش گذشت، ایجاد می کند. فی المثل میل می گوید ما چنین «می یابیم» که امکانات احساسی وجود دارد که بین ما و سایر مردم مشترك است. ولی سایر مردم از نظر من صرفاً «امکانات مستمر احساس یا محسوس شدن» هستند، و اگر کلمهٔ «احساس»، ناظر به حالت ذهنی باشد، لاجرم سایر مردم، و در واقع هرچیز دیگر، تا حد حالات ذهنی من کاهش می یابد. و علم همانا مطالعهٔ روابط بین احساسها یا حسیات من خواهد شد. ولی آیا باورکردنی است که وقتی کالبدشکاف به مغز انسان می نگرد، موضوع بررسی او صرفاً یك سلسله از حالات ذهنی خود او، اعم از بالفعل و بالقوه باشد؟ دریك کلام، نتیجهٔ منطقی تعریف اعیان طبیعی بر وفق حسیات، حسیاتی که همانا حالات ذهنی اند، اصالت نفس[۱۷۸] است. و هیچکس باور نمی کند که اصالت نفس درست باشد.

شاید ایراد کنند که میل هرگز قصد نداشته است بگوید که علم صرفاً با حالات ذهنی، به معنی عادی کلمه، سروکار دارد. و این ایراد علی الظاهر وارد است. کاملا روشن است که میل قصد نداشته است که بگوید کل جهان طبیعت متشکل از حسیات ذهنی او، یعنی حسیات ذهنی میل، است. ولی دراین صورت چاره ازدوبیرون نیست یا باید به حسیات شیئیت ببخشیم، و آنها را به اعیان طبیعی مشاع (مشترك میان همگان) تبدیل کنیم، یا باید برآن شویم که قول به اینکه اعیان طبیعی امکان مستمر احساس یا حسیات‌اند برابر با این قول است که عین طبیعی خارجی آن است که قادر به ایجاد حسیات در موجودات حساس است. شق[۱۷۹] اول همانا نظر غریبی است، حال آنکه شق دوم مفهوم اشیاء فی نفسه و شکاف بین جهان علم و واقعیت فیزیکی را که پیشتر بدان اشاره کردیم از نو به میان می آورد.

واقع امر این است که میل پس از آنکه، لااقل به طیب خاطر خویش، نشان می‌دهد که

۱۷۷. قولی که جملگی صاحبنظران برآنند این است که تنها دلیل کافی برامکان چنین تبدیلی همانا به عمل درآوردن آن است، و عملا هیچ تبدیل رضایت بخشی انجام نشده است.

178. solipsism 179. alternative

تکوین اعتقاد ما به جهان خارج می‌تواند بر وفق تداعی معانی تبیین شود، به وادی احکام هستی شناختی، بدون توجه به استلزامات آنها از لحاظ ماهیت علم (علوم طبیعی) کشیده می‌شود. و به هرحال برای نگارندهٔ این سطور روشن است که تحلیل اصالت تجربی میل از عین طبیعی واقعاً با برداشت واقع نگرانه از علم که در آموزهٔ او راجع به قوانین علّی نهفته است سازگار نیست.

۱۰. تحلیل ذهن و شبح اصالت نفس

میل طبعاً نظر به سنت اصالت تجربه مایل بود که تحلیل مشابهی نیز از مفهوم ذهن به دست دهد. «ما هیچ تصوری از خود ذهن، به طوری که از جلوه های آگاهانه‌اش متمایز باشد، نداریم. نه آن را می‌شناسیم و نه می‌توانیم آن را جز به صورت توالی احساسات متکثری که حکمای مابعدالطبیعه آن را حالات یا کیفیات ذهن می‌نامند، تصورش کنیم.»[۱۸۰] البته کاملا بجاست که بخواهیم از ذهن به عنوان چیزی که درقیاس با حالات متغیر ذهنی ثابت است سخن بگوئیم. ولی اگر هیچ عامل خاصی در میان نبود، بخوبی می‌توانستیم ذهن را «امکان مستمر حالات ذهنی» تعریف کنیم.

در واقع، تحلیل پدیده انگارانهٔ[۱۸۱] ذهن مشکلات خاصی به بار می‌آورد. چرا که «اگر از ذهن به عنوان سلسله‌ای از احساسات سخن بگوئیم، ناگزیریم قول خود را به این صورت کامل کنیم که آن را سلسله‌ای از احساساتی که از گذشته و آیندهٔ خود، آگاه است بنامیم»[۱۸۲] وچگونه چنین سلسله‌ای می‌تواند از سلسله بودن خودآگاه باشد؟ هیچ دلیلی نداریم که اشیاء مادی از خودآگاهی برخوردار باشند. ولی ذهن محققاً از چنین موهبتی برخوردارست.

ولی میل با آنکه نظر خوانندگان را به این مشکل جلب می‌کند و اذعان دارد که زبان خود حاکی از تحویل‌ناپذیری ذهن به سلسله‌ای از پدیده های ذهنی است، ولی مایل نیست که پدیده انگاری[۱۸۳] را فدا کند. لذا ناچار است برآن باشد که سلسله احساسات می‌تواند از خودبه عنوان یك سلسله آگاه باشد، هرچند که نتواند تبیین کند که چگونه این امر ممکن است. «به نظر من عاقلانه‌ترین کاری که می‌توانیم بکنیم همانا پذیرفتن این واقعیت توضیح ناپذیر

۱۸۰. بررسی، ص ۲۰۵. طبق کاربرد میل از کلمهٔ مابعدالطبیعه (متافیزیك)، مابعدالطبیعه عبارت است از «بخشی از فلسفهٔ ذهن (یاذهنی) که می‌کوشد تعیین کند چه بخش از محتویات ذهن، در اصل به آن تعلق دارد و چه بخش از آنها به مدد موادی که از خارج کسب می‌گردد، فراهم می‌شود.» منطق، ۱، ص ۷.

181. phenomenalist

۱۸۲. بررسی، ص ۲۱۲.

183. phenomenalism

است، بدون هیچ نظریه ای دربارهٔ نحوهٔ وقوع آن؛ وهرگاه که ناچار شویم از آن بسان یك نظریه سخن بگوئیم، باید از حدود عادی معنای آنها خارج نشویم.»[۱۸۴]

میل در مورد تحلیل مفهوم ذهن، مسألهٔ اصالت نفس[۱۸۵] را پیش می کشد ومی گوید که طبق نظر رید، من اگر خود چیزی جز یك سلسله احساس یا احساسات یارشته ای از آگاهی نباشم، هیچ دلیلی بر وجود سایر نفوس ندارم. آگاهی متعارف من از سایر نفوس صرفاً آگاهی از احساسهای شخصی من است. ولی میل اظهارنظر می کند که این «یکی از شگرف ترین اشتباهات رید است.»[۱۸۶] اولا حتی اگر من باور کنم که ذهن خود من یك سلسله احساس است، هیچ چیز مانع از این نمی شود که اذهان دیگر را سلسلهٔ مشابهی از احساسات بدانم. ثانیاً، چنانکه از بحث ذیل برمی آید، شواهد و استنباطهائی دال بر وجود اذهان دیگر دردست دارم.

کیفیات موجود در «امکان مستمر احساس» که از آن به بدن خویش تعبیر می کنم، در من حسیات بالفعل و حالات ذهنی ای برمی انگیزد، که بخشی از سلسله ای را که ذهن خود می نامم تشکیل می دهد. ولی همچنین از وجود سایر «امکانات مستمر احساس» هم آگاهم که به این شیوه به حیات ذهنی من ربط ندارد. و در عین حال از اعمال و سایر علائم خارجی در این «امکانات مستمر احساس» یا در واقع اجسام و ابدان آگاهی دارم، که حق دارم آنها را علائم یا بیان حالات ذهنی مشابه با حالات خود تعبیر کنم.

این برداشت که ما، به مدد استنباط از رفتار بدنی صریح دیگران، از وجود آنها خبرداریم نسبتةً مشهور است. مشکل از اینجا برمی خیزد که میل اجسام و ابدان را بر وفق احساسها یا حسیات تحلیل کرده است. آشکار است که او نمی خواهد بگوید بدن یك شخص دیگر صرفاً مجموعه ای از حسیاتِ بالفعل و بالقوهٔ من است وبس. ولی به هرحال باید جواب این ایراد را بدهد که من از بدن شخص دیگر فقط از طریق حسیات خود خبردارم، و اگر آن بدن بر وفق این حسیات تعریف شود، میل باید به یکی از این سه شق گردن بگذارد: یا این حسیات متعلق به من اند، یا آن حسیات می توانند قائم به خویش باشند، یا آن بدن مبنای حسیاتِ ممکن است. نتیجهٔ منطقی شق اول اصالت نفس است. در شق دوم با یك پیش نهاد غریب مواجهیم. در شق سوم، چنانکه پیشتر اشاره کردیم، تحلیل پدیده انگارانهٔ شیء مادی فرومی ریزد. و از آنجا که طبق اذعان صریح خود میل، مشکل خاصی درراه تحلیل پدیده انگارانهٔ ذهن وجود دارد، این قول هم به طریق اولی دستخوش شك است.

اصالت نفس شبحِ همیشه حاضر پدیده انگاری است. مراد این نیست که پدیده انگاران

۱۸۴. پیشین، ص ۲۱۳.

185. solipsism

۱۸۶. پیشین، ص ۲۰۷.

عملا قائل به اصالت نفس‌اند، و غالباً نیستند. مشکل در بیان پدیده انگاری به شیوه ای است که نه منتهی به نتیجهٔ اصالت نفسی می شود، و نه ترك پدیده انگاری. شاید موفق ترین کوشش برای بیان موضع پدیده انگارانه، روایت زبانشناختی جدید باشد، در بخش پیش اشاره ای به آن کردیم. ولی این توسل آشکارا طفره از مسائل انتقادی است. درعین حال، اگر درجست وجوی محمل اعراض پنهانی برآئیم، با مشکلات دیگری مواجه خواهیم شد. با رهبر و بعضی از شیفتگان و ستایشگران جدید زبان عرفی، که سراپا مبتنی برعقل عرف است، هم می توان همدلی داشت. ولی مشکل این است که اگر زبان متعارف را مبنا قرار دهیم، همهٔ مسائل خرد و ریز فلسفی معهود از نو مطرح خواهد شد.

۱۱. آراءِ میل دربارهٔ دین و الهیات طبیعی

چنانکه درشرح حال مجمل میل اشاره کردیم، پدرش او را بدون هیچگونه اعتقاد مذهبی بار آورد. ولی جان استوارت درخصومت شدید پدرش جیمز میل نسبت به مذهب به نحوی که مخل به مبانی اخلاقی باشد سهیم نبود. لذا آزادگی بیشتری در تأمل در شواهد وجود خدا به خرج می داد. درمورد برهان وجودی،[۱۸۷] به روایت دکارتی آن، می گفت «به نظر نمی رسد که امروزه کسی را قانع سازد.»[۱۸۸] و از آنجا که رابطهٔ علّی را اساساً رابطه ای بین پدیده ها می دانست، عجبی نیست که همرأی با هیوم و کانت برآن است که «برهان علت اولیٰ، فی نفسه ارزشی برای استقرار خداشناسی توحیدی[۱۸۹] ندارد.»[۱۹۰] ولی آمادگی آن را دارد که درباب برهان اتقان صنع[۱۹۱] درطبیعت تأمل جدی بنماید چرا که «این برهانی است که واقعاً خصلت علمی دارد، و از آزمونهای علمی پروائی ندارد، بلکه می تواند با موازین استقراء سنجیده شود. برهان اتقان صنع کاملا مبتنی برتجربه است.»[۱۹۲] اینکه آیا برهانی که مربوط به واقعیت فراپدیداری است می تواند بدرستی برهان «علمی» نامیده شود محل بحث است. ولی نکتهٔ اصلی موردنظر میل این است که حتی اگر برهان اتقان صنع در طبیعت به اثبات وجود يك موجودالوهی رهنمون شود که فی نفسه فراتر ازدسترس پژوهش علمی باشد، به نحوی بر پایهٔ واقعیات تجربی مبتنی است که بآسانی فهمیده می شود، و استنتاجی به عمل می آورد که می تواند موردبحث معقولی

187. ontological argument

۱۸۸. سه جستار دربارهٔ دین *Three Essays on Religion*، ص ۷۰. از این پس این کتاب، به صورت سه جستار یاد می شود.

189. theism

۱۹۰. پیشین، ص ۶۷

191. argument from design

۱۹۲. پیشین، ص ۷۲.

قرار گیرد.

روایت پیلی[۱۹۳] از این برهان کارساز نیست. درست است که اگر ما در جزیرهٔ دورافتاده ساعتی پیداکنیم، در واقع حکم می کنیم که باید انسانی آن را آنجا جا گذاشته یا انداخته باشد. ولی این حکم صرفاً از آن روی است که ما به تجربه می دانیم که ساعتها را آدمها آن را با خود به این طرف و آن طرف می برند. ولی تجربهٔ پیشینی از اینکه اعیان طبیعی را خداوند می سازد، نداریم. وبحث و احتجاجمان از روی تمثیل است. به این شرح که احتجاج ما مبتنی بر شباهتهائی است که بین پدیده هائی که می‌دانیم محصول طرح و تدبیر انسانی است و سایر پدیده‌ها که به عمل آفرینش یك عقل فراجهانی[۱۹۴] نسبت می‌دهیم، برقرار می یابیم.

این نکته را هم باید بیفزائیم که برهان اتقان صنع در طبیعت متکی بر یك شباهت خاص است، یعنی همکاری عوامل مختلف در جهت یك غایت مشترك. فی المثل این برهان عمل یك عقل فراجهانی را از آرایش و سامان و ساختار بخشهای مختلف دستگاه بصری که همه با هم بینائی را ممکن می سازند، استنباط می کند. ما نمی توانیم همهٔ تبینهای دیگر چنین پدیده ای را مردود بشماریم. لذا این برهان نمی تواند منتهی به نتیجه ای شود که فراتر ازمیزانی از احتمال باشد. ولی مع الوصف این برهان یك استنتاج استقرائی معقول است.[۱۹۵] «به نظر من باید پذیرفت که در وضع فعلی دانش ما، انطباقهائی که در طبیعت هست احتمال زیادی به نفع اعتقاد به آفرینش از روی عقل و حکمت فراهم می سازد.»[۱۹۶]

به عقیدهٔ میل، ما نمی توانیم وجود خدا را به عنوان یك حقیقت محتمل بپذیریم ودرعین حال قائل به قدرت مطلق[۱۹۷] الوهی باشیم. چه طرح و تدبیر مستلزم استخدام و انطباق وسایل درراه یك هدف است، و نیاز به استخدام وسایل نمایانگر محدودیت قدرت است. «هرنشانه‌ای از طرح و تدبیر[۱۹۸] در کائنات شاهدی علیه قدرت مطلق طراح یا مدبر[۱۹۹] است.»[۲۰۰]

به نظر نگارنده این احتجاج چندان گویا نیست. زیرا هرچند برهان اتقان صنع، فی نفسه، تنها وجود یك مدبّر را نتیجه می گیرد، و نه یك آفریدگار را، ولی معلوم نمی‌دارد که مدبّر همان آفریدگار نیست. و فهم وقبول این نکته هم مشکل است که چرا استفاده از وسایل درراه یك هدف معارض با قدرت مطلق است. ولی تعلق خاطر عمدهٔ میل به نکتهٔ دیگر است، یعنی این بحث و احتجاج که ناسازگاری آشکاری بین قادر مطلق[۲۰۱] و خیر محض انگاشتن خداوند

193. paley 194. supramundane intelligence

۱۹۵. میل نمی‌پذیرد که روایتی از این موضوع که صرفاً بروفق بقای اصلح باشد نتیجه بخش باشد.

۱۹۶. سه جستار، ص ۷۵.

197. omnipotence 198. design 199. designer

۲۰۰. پیشین.

201. omnipotent

وجود دارد. و این شیوهٔ احتجاج مؤثرتری است.

نکتهٔ منظور میل این است که اگر خداوند قادر مطلق باشد، می‌تواند جلو شر را بگیرد، و اگر چنین کاری نکند پس خیر و خیرخواه محض نیست. فایده‌ای ندارد که همصدا با مانسل[۲۰۲] بگوئیم که کلمهٔ خیر (نیکوکار)، به خداوند بر سبیل تمثیل نسبت داده می‌شود، نه به آن معنی که درمورد انسانها به کار می‌رود. زیرا اگر این حرف را بزنیم، برابر با این است که گفته باشیم خداوند به هیچ معنائی که ما برای کلمه خیر قائلیم نیکوکار نیست. سرانجام اینکه، اگر بخواهیم قائل به نیکوکاری خداوند باشیم، ناچاریم قائل به این باشیم که قدرت او محدود یا متناهی است [یعنی فقط قادر به کارهای خیر است].

میل معقول بودن این اعتقاد را که خداوند خواهان سعادت انسان است می‌پذیرد. چرا که این امر از این واقعیت برمی‌آید که خوشی نتیجهٔ عملکرد بهنجار اورگانیسم انسان، ودرد ورنج ناشی از اختلال یا دخالت دراین عملکرد است. درعین حال تصور این نکته هم دشوار است که خداوند جهان را فقط به منظور خوشبخت ساختن انسان آفریده است. از ظواهر امر برمی‌آید که اگر آفریدگار حکیمی وجود داشته باشد، انگیزه‌های دیگری هم علاوه بر سعادت انسان یا به طور کلی موجودات حساس دارد، و آن اهداف و انگیزه‌ها، هرچه باشد، اهمیت بیشتری برای او دارد.

به عبارت دیگر الهیات طبیعی[۲۰۳] ما را تاپایان راه، همراهی نمی‌کند. لااقل دروضع فعلی شواهدی که داریم، اعتقاد به یك موجود مدبّر الوهی که قدرت محدود داشته باشد چندان نامعقول نیست. ولی موضع درستی که می‌توان اتخاذ کرد همان است که میل شکاکیت عقلانی[۲۰۴] می‌نامد، که فراتر از لاادریّت[۲۰۵] محض و فروتر از اذعان قطعی است.

شاید خیلی بهتر باشد کسانی که واقعاً به مسألهٔ وجود خداوند علاقه‌مندند فقط به یافتن فرضیهٔ تبیینی بپردازند. ولی کاملا آشکار است که به این اکتفا نمی‌کنند. چرا که اعتقاد یك شخص دیندار به وجود خداوند کاملا شبیه به این اعتقاد نیست که بگویند معمار کلیسای جامع سنت پل، سرکریستوفر رن[۲۰۶] است. و میل این مسأله را تاحد کمی به مسألهٔ ارزش استصلاحی[۲۰۷] (پراگماتیك) یا فایده‌مندی دین ربط می‌دهد. وی درعین حال که می‌گوید مظالم فراوانی به نام دین به بار آمده، وبعضی از عقاید دینی، برای رفتار و سلوك انسانی زیانبار است، ولی با برداشت پدرش همعقیده نیست که دین «بزرگترین دشمن اخلاق»[۲۰۸] است.

202. Dean Mansel 203. natural theology 204. rational scepticism 205. agnosticism

۲۰۶. سرکریستوفر رن (۱۶۳۲ ـ ۱۷۲۳) Sir Christopher Wren معمار انگلیسی (← *دایرة‌المعارف فارسی*).

207. pragmatic

۲۰۸. *زندگینامهٔ خودنوشت*، ص ۴۰.

چراکه برآن است که دین، همانند شعر، می‌تواند در دل انسان آرمانهائی برانگیزد که فراتر از آنهائی باشد که در زندگی عادی بشر تحقق می‌یابد. «بنابراین، ارزش دین برای فرد، در گذشته و حال، به عنوان منبع خشنودی خاطر و احساسات والا، محل چون و چرا نیست.»[۲۰۹] و ما در مسیحیت صورتی از خیروخوبی آرمانی را درشخص مسیح مجسم می‌یابیم.

شك نیست که بعضیها هرگونه پیشنهاد راجع به ارزش استصلاحی دین را که دلیلی برای اعتقاد به خداوند به دست می‌دهد، بسان یك پیشنهاد غیراخلاقی به نظر می‌آورند، و طفره رفتن از زیر بار این وظیفه می‌دانند که ما باید صرفاً به وزن شواهد تجربی توجه کنیم. ولی هرچند دلیل چنین برداشتی قابل فهم است، میل به هیچ وجه وظیفهٔ دین را در تاریخ بشر، چیزی فراتر از حل یك معمای فکری ـ عقلی بروفق یك فرضیهٔ استقرائی نمی‌داند.

در عین حال میل این سؤال را پیش می‌کشد که آیا نمی‌توان بدون اعتقاد به وجود متعال ماوراء الطبیعی، اعتلای اخلاقی ادیان متعالی‌تر را حفظ کرد؟ در مورد تأمین موضوع آرمانی عشق و عاطفه، طبق نظر و پیشنهاد او «این نیاز با 'دین انسانیت' به همان میزان و به همان معنی که دربهترین جلوه‌های ادیان ماوراءالطبیعی مطرح است، به نحوی بهتر و شایسته‌تر رفع می‌گردد.»[۲۱۰] البته بعضی از ادیان این امتیاز را دارند که امید وانتظار جاودانگی را در دلها می‌پرورانند. ولی به نظر میل، همینکه شرایط زندگی اینجهانی بهبود یافت و انسانها خوشبخت‌تر شد و بهتر توانستند از کردار وارسته‌وار خویش رامش و آرامش کسب کنند «کمتر و کمتر به این انتظار دلخوش کن توجه می‌کنند.»[۲۱۱] باری، اگر اعتقاد به وجود خدائی را که قدرت محدود داشته باشد والهیات طبیعی آن را یك حقیقت محتمل می‌داند، بر «دین انسانیت» بیفزائیم بر سایر انگیزه‌ها و جاذبه‌های خدمت در راه رفاه همنوعانمان این اعتقاد هم افزوده می‌شود که «چه بسا با موجود نادیده‌ای که همهٔ مواهب زندگی را مدیون او هستیم، همیاری می‌کنیم.»[۲۱۲] بنابراین حتی اگر مقدر باشد که «دین انسانیت» دیانت آیندهٔ انسان بشود، لازم نیست عقیده به خداوند را کنار بگذارد.

بدینسان میل با اوگوست کنت موافق است که به اصطلاح «دین انسانیت» همانا دیانت آینده است، هرچندباپیشنهادهای عجیب و غریب‌کنت دربارهٔ تشکیلات این دین همدلی ندارد. و درعین حال اعتقاد به یك خدای متناهی را که انسان می‌تواند با او همیاری داشته باشد منتفی

۲۰۹. *سه جستار*، ص ۴۸.   ۲۱۰. پیشین، ص ۵۰.
۲۱۱. پیشین، ص ۵۴. میل برآن است با آنکه علم شواهد محکمی علیه جاودانگی (بقای روح) ندارد، ولی دلایل منتفی نیز له آن در کار نیست.
۲۱۲. پیشین، ص ۱۰۸.

نمی‌داند. و هرچند این برداشت از دین چیزی نیست که فی المثل به مذاق کی یر کگور[۲۱۳] خوش بیاید یا به مذاق هرکس دیگری که دین را سرسپاری مطلق در برابر «مطلق متشخص»[۲۱۴] می‌داند، میل، همانند بعضی اصالت تجربیان پیش از خود، چنین نمی اندیشد که دین را می‌توان به ضرب تحلیلِ روانشناختیِ نحوهٔ تکوینِ اعتقاد دینی، یا عطف توجه به مظالمی که به نام دین صورت گرفته است، منتفی کرد. هرچند مقدمات اصالت تجربی اش، ارزیابی او را از قوت براهین وجود خدا تعیین می کند، ولی می کوشد ذهنِ باز و بی تعصب خود را حفظ کند. و هرچند میل این شواهد را «فقط دارای میزان اندکی از احتمال»[۲۱۵] می یافت، ولی وقتی که پس از مرگ او، درسال ۱۸۷۴، سه جستار *دربارهٔ دین* منتشر شد، محافل پوزیتیویستی از امتیازاتی که او به خداشناسی توحیدی[۲۱۶] داده بود، شگفت‌زده شدند. درهرحال او از آن حدی که پدرش متوقف شده بود، بسی فراتر رفته بود.

213. Kierkegaard

214. Personal Absolute.

۲۱۵. پیشین، ص ۱۰۲.

216. theism

فصل ۴

اصالت تجربیها، لاادریها، پوزیتیویستها

۱. الگزندر بین و روانشناسی تداعی گرا

روانشناسی تداعی گرا به همت الگزندر بین[1] (۱۸۱۸ ـ ۱۹۰۳) که از ۱۸۶۰ تا ۱۸۸۰ متصدی کرسی منطق در دانشگاه ابردین[2] بود، پیشرفت بیشتری یافت. وی در تدوین کتاب *نظام منطق* تا حدودی به ج. ا. میل یاری رسانده بود،[3] و بعضی تعلیقات روانشناسی بر ویرایش میل از کتاب پدرش موسوم به *تحلیل پدیده‌های ذهن بشر* نگاشته بود. هرچند بعضیها او را شاگرد میل، قلمداد می نمایند، ولی خود میل اذعان می کرد که این جوان نیازی به پیشکسوتی چون او نداشته و، بلکه هردو پیشکسوتان مشترکی داشته‌اند.

بین عمدتاً به پرورش و پیشبرد روانشناسی تجربی به عنوان یك علم مستقل علاقه داشت، و نه صرفاً به کاربرد اصل تداعی معانی برای حل مسائل فلسفی خاص. علاوه براین تعلق خاطر ویژه‌ای به رابطهٔ جریانهای روحی با مبانی فیزیولوژیکی آنها داشت و دراین زمینه بیشتر دنباله گیر علائق هارتلی بود تا میل پدر و پسر[4] در عین حال که اندیشهٔ او درچهارچوب.کلی روانشناسی تداعی گرا بود،[5] عناوین آثار عمده اش یعنی، *حواس و عقل*[6] (۱۸۵۵) و *عواطف واراده*[7] (۱۸۵۹) نشان می‌دهد که زمینهٔ مطالعهٔ او از حسیات و عقل و فعالیتهای فکری ـ عقلی

1. Alexander Bain 2. Aberdeen

۳. نگاه کنید به *زندگینامهٔ خودنوشت* میل، ص ۲۴۵.

۴. ج. ا. میل هرچند از اهمیت و ارتباط تحقیقات فیزیولوژیکی غافل و بی اطلاع نبود، مانند پدرش عمدتاً به روانشناسی خودآگاهی و مسائل فلسفی مربوط به آن علاقه داشت.

۵. بین به هرحال تعدیلهای معتنابهی در روانشناسی تداعی گرا، نسبت به آنچه از اسلاف خود دریافت داشته بود، به عمل آورد.

6. *Senses and the Intellect* 7. *The Emotions and the Will*

به جنبه‌های عاطفی و ارادی طبیعت انسان کشیده شده است،[۸] و این تحول به او اجازه داد که لااقل تاحدی بر کشش روانشناسان تداعی گرا که می کوشند تا حیات ذهنی انسان را بسان نتیجهٔ یك جریان مکانیکیِ محض جلوه دهند فائق آید.

تأکید بین برکار و کنش روانی بشر، فی المثل از روایتی که از تکوین اعتقاد ما به وجود جهان خارجی مادی به دست می‌دهد برمی آید. اگر ما صرفاً دستخوش حسیات انفعالی محض یعنی حسّیات یا تأثراتی جداازهرگونه فعالیت یا تلاشی از سوی خود بودیم، حالت بیداری یا هشیارانهٔ خودآگاهی، شبیه به حالت رؤیا می بود. واقع امر این است که «حس و احساس ما هرگز کاملا انفعالی نیست، بلکه کلا عکس این امر صادق است. علاوه براین، پیش از به میان آمدن انگیزهٔ احساس، تمایل به حرکت درما هست، وحرکت خصلت جدیدی به کل وجود درّاك ما می بخشد.»[۹] تأثراتی که از خارج دریافت می گردد، حرکت، جنب و جوش، یعنی تظاهر انرژی یا نیرو را برمی انگیزد و «دراین کاربرد نیرو است که باید احساس خاص خارجیت اشیاء را جست وجو کرد.»[۱۰] فی المثل درمورد لامسه یعنی حسی که اول ازهمه ما را بوضوح از وجود جهان خارج آگاه می‌سازد «همانا تماس سخت است که حکایت از خارجیت اشیا می نماید، چرا که ما در تماس با اشیاء خارجی، از نیروی خود مایه می گذاریم یعنی فشاری بر بیرون از خود وارد می‌سازیم.»[۱۱] وقتی که در قبال احساس لمس با کوشش عضلانی عکس العمل نشان می‌دهیم، احساس مقاومتی درخود نسبت به بیرون از خود می‌یابیم «احساسی که شالودهٔ اصلی تصور یا مفهوم خارجیت است.»[۱۲] حاصل آنکه «حس کردن خارج عبارت است از آگاهی یافتن از نیروها و کار و کنشهای ویژهٔ خودمان»[۱۳]، وجهان خارج، یعنی جهان خارجی را که برذهن ما عرضه می گردد، می توان چنین توصیف کرد «سرجمع همهٔ موارد به کار بردن فعالانهٔ نیرو یا پی بردن به امکان به کاربردن آن»[۱۴] بدینسان بین جهان خارج[۱۵] را آنچنانکه برای آگاهی ما وجود دارد تعریف می کند[۱۶] یعنی بروفق واکنشهای ممکن و فعالانه نسبت به حسیات، و نه چنانکه میل می گوید صرفاً حسیات ممکن.

بدینسان تعجب آور نیست که بین قائل به پیوند نزدیکی میان «باور» به طور کلی و «عمل»

۸. وی در ابتدا ذهن را چنین توصیف می کند. «ذهن دارای احساسات است و مراد من از این اصطلاح، همان چیزهائی است که احساس و عاطفه (هیجان) نامیده می شود. ذهن می تواند طبق احساس (یا احساسات) عمل کند و بیندیشد.» *حواس و عقل*، طبع اول، ص ۱.

۹. پیشین، ص ۳۷۱. ۱۰. پیشین. ۱۱. پیشین، ص ۲. ۱۲. پیشین.

۱۳. پیشین، ص ۳۷۱. ۱۴. پیشین، ص ۳۷۲.

15. external world

۱۶. طبق نظر بین، ما نمی توانیم از وجود یك جهان خارجی که به کلی جدا از آگاهی بشر باشد، حتی بحث کنیم.

است. «باور جز در رابطه با اعمال ما هیچ معنائي ندارد.»[17] هر گاه که یك انسان یا یك حیوان، عملی را بسان واسطهٔ نیل به یك هدف انجام می‌دهد، آن عمل بر بنیاد یك باور ابتدائی یا نوعی «خاطرجمعی» که می‌توان آن را «انتظار یك آیندهٔ ممکن‌الوقوع که به دنبال یك عمل رخ خواهد نمود» توصیف کرد.[18] همین خاطر جمعی ابتدائی است که باعث می‌شود یك موجود زنده بتواند تجربهٔ موفق خود را دوباره تکرار کند و فی‌المثل برای فرونشاندن عطش خود به سوی جویبار برود. فحوای این سخن این نیست که نیروی باور به تناسب طول مدت و یکنواختی تجربه، از صفر به حدکمال می‌رسد. چرا که درجهٔ خفیف‌تر آن به صورت تمایل یا میل ابتدائی به باور در نهاد موجود زنده وجود دارد، یعنی از فعالیت طبیعی اورگانیسم پدید می‌آید، و شدت یا قوت آن، متناسب با قوّت «اراده» است. «موجودی که شدیداً اراده می‌کند، در عین حال، شدیداً باور می‌ورزد.»[19] کاری که تجربه انجام می‌دهد این است که صور خاصی را که میل ابتدائی به خود می‌گیرد، و خود نمی‌تواند این صور را تولید کند، تعیین می‌نماید. عاملی که در تکوین باور محکم، بیشترین اهمیت را دارد همانا فقدان تناقض یا تغییرناپذیریِ توالی بین انتظار یك امر و برآورده شدن آن انتظاراست.

اگر ما واکنشهای غریزی خود را در قبال لذت و رنج مسلم بگیریم می‌توانیم بگوئیم که تجربه و استنتاجهای ناشی از آن، عامل اصلی در احراز یا تشکیل باورهاست. ولی این تنها عامل مؤثر در شکل دادن به باورهایِ خاص نیست. چه هرچند احساسات و عواطف واقعیات عینی را تغییر نمی‌دهند، عملا و غالباً در نحوه نگرش ما به واقعیات و تعبیر و تفسیر ما از آنها اثر می‌گذارند. «ماهیتِ هر موضوع و سرشت ذهن شخص تعیین می‌کنند که [شواهد و احساس] کدام یك غلبه دارند؛ ولی در زندگی ما هیچیك از این دو سلطهٔ انحصاری ندارند.»[20]

اگر کسی بخواهد استنباطهای کلی‌ای راجع به موضع فلسفی بین به دست آورد، می‌تواند از هر گروه مختلف از اقوال او استنباطهایِ مختلفی پیدا کند. از یك سو تأکیدی که در مورد همبستگیهای جریانهای فیزیولوژیك و روانی قائل است فحوای ماتریالیستی دارد. از سوی دیگر وقتی که فی‌المثل از «ادراك جهان مادی خارجی و مستقل [از حواس ما]» سخن می‌گوید[21] و می‌افزاید «آنچه ادراك می‌شود یك «برساختهٔ» مناسب است که طبعاً از همهٔ تجارب ممکن فراتر می‌رود و موضع ایدئالیسم ذهنی اتخاذ می‌کند.» در واقع، بین می‌کوشد از متافیزیك بپرهیزد و خود را وقف روانشناسی تجربی و تکوینی بنماید، هرچند که بعضی از اقوالش فحواهای فلسفی دارد.

۱۷. *عواطف و اراده* (طبع دوم) ص ۵۲۴. ۱۸. پیشین، ص ۵۲۵. ۱۹. پیشین، ص ۵۳۸.
۲۰. پیشین، ص ۵۴۸. ۲۱. پیشین، ص ۵۸۵.

جیمز سالی[۲۲] (۱۸۴۲ ـ ۱۹۲۳) که از سال ۱۸۹۲ تا ۱۹۰۳ متصدی کرسی فلسفه در یونیورسیتی کالج لندن بود، پژوهشهای فیزیولوژیکی بین را دنبال گرفت. در کتاب *رئوس کلی روانشناسی*[۲۳] (۱۸۸۴) و کتاب دوجلدی *ذهن انسان*[۲۴] (۱۸۹۲) در توجهی که به همبستگیهای فیزیولوژیکی جریانات روانی، و نیز به کار گرفتن اصل تداعی معانی داشت پیر و و ادامه دهندهٔ راه بین بود. علاوه براین، دامنهٔ اندیشه‌های او به حوزهٔ نظریهٔ تعلیم و تربیت، و در کتاب *مطالعاتی دربارهٔ کودکی*[۲۵] (۱۸۹۵) به روانشناسی کودك کشیده شد.

در واقع هنوز خودِ «بین» زنده بود که روانشناسی تداعی‌گرا مورد انتقاد و حملهٔ جیمز وارد[۲۶] و دیگران قرار گرفت. این حقیقت را باید پذیرفت که توجه بین به جنبه‌های عاطفی و ارادی هستی انسان به اندیشهٔ او رنگ نوجویانه‌تری نسبت به اسلاف او داده بود. و از سوی دیگر هم می‌توان گفت که این وارد کردن اندیشه‌های نو به حوزهٔ روانشناسی قدیم راه را برای اندیشه‌های روانشناختی نوینی که جانشین آن شد باز کرد. چیزی که مسلم است تداعی همچنان به عنوان عاملی در حیات ذهنی یاروانی پذیرفته شد. ولی دیگر نتوانست به عنوان گشایندهٔ همهٔ فروبستگیهای جریانهای روحی درنظر آید و بدینسان روزگار روانشناسی تداعی‌گرای اتومیستی سرآمد.

۲. کوششهای بین در زمینهٔ اصالت فایده

بین در حوزهٔ اخلاق، تعدیلها یا ملاحظات اصلاحی و تکمیلی مهمی وارد اصالت فایده کرد. شك نیست که این جرح و تعدیلها وحدت سادهٔ اخلاق اصالت فایده ای را خدشه‌دار ساخت. ولی بین اینها را برای به دست دادن یك روایت رسا از آگاهی اخلاقی، چنانکه در واقع وجوددارد، لازم می‌دانست. یعنی از آگاهی اخلاقی آن سان که بین در وجود خویش و سایر اعضای جامعه یا فرهنگی که بدان تعلق داشت سراغ می‌گرفت.

به نظر بین اصالت فایده این امتیاز بزرگ را بر نظریهٔ حس اخلاقی داشت که معیار عینی از اخلاقیات به دست می‌داد و «توجه به پیامدهای یك عمل را جانشین احساس یا احساسات نسنجیده»[۲۷] می‌کرد. همچنین اصالت فایده مخالف با این نظریه بود که می‌گوید اعمال انسان نتیجهٔ امیال خودخواهانه است؛ و مهربانی و همدردی را که «مبانی عمدهٔ وارستگی‌اند»[۲۸] بد تعبیر می‌کند. مطمئناً این میلها و کششها متعلق به «خود» یا نفس است، ولی معنای این سخن آن

22. James Sully 23. *Outlines of Psychology* 24. *The Human Mind*
25. *Studies of Childhood* 26. James Ward

۲۷. پیشین، ص ۲۷۲.
۲۸. پیشین، ص ۲۵۸. بین همچنین خاطرنشان می‌سازد که ما می‌توانیم نامهربانیها و نفرتهای وارسته‌وار داشته باشیم.

نیست که «خودخواهانه» یا نفسانی شمردن آنها رواست. در عالم واقع، خودخواهی هرگز تنها مبنای اندیشه‌های انسان دربارهٔ حق و برداشت او از آنچه حق و شایسته است نبوده است. و بیشك تنها مبنای معتقدات اخلاقی انسان هم نیست. اصالت فایده ایهائی که مفهوم یا مسألهٔ اصالت فایده را با مفهوم خیر عام ربط می‌دهند این نکته را می‌پذیرند.

در عین حال آئین اصالت فایده نمی‌تواند همهٔ حقایق مربوط به اخلاق را دربرداشته باشد. در درجهٔ اول باید راهی برای فرق نهادن بین «فایده مندی اجباری و اختیاری»[۲۹] پیدا کنیم چرا که بسیاری اعمال هستند که برای جامعه مفیدند ولی الزامی (یا واجب) شمرده نشده‌اند. ثانیاً واضح است که قواعد اخلاقی‌ای که در اغلب جوامع رایج‌اند تا حدودی براحساسات تکیه دارند، و نه فقط بر فایده مندی. بنابراین هرچند که اصل فایده مندی یکی از لوازم ذاتی اخلاق است، باید احساسات[۳۰] و سنت را هم برآن افزود. مراد از سنت «ادامهٔ نفوذ یا تأثیر مستمر بعضی فایده‌ها یا احساسات پیشین است.»[۳۱] به عبارت دیگر اگر می‌خواهیم روایت جامعی از عملکردهای اخلاقی موجود به دست دهیم باید آن دو را هم به حساب آوریم. بنابراین، بین درصدد به دست دادن یك نظریهٔ پیشینی از اخلاق نیست. بلکه درصدد ارائهٔ مبانی تجربی اخلاق موجود است. او غالباً از نظرگاه روانشناسانه به اخلاق می‌نگرد. و اگر این نظرگاه او را درنظر داشته باشیم، می‌توانیم برداشت او را از تکوین وجدان و احساس تکلیف دریابیم. برخلاف نظر داگلداستوارت که می‌گفت وجدان یك «قوهٔ مستقل ابتدائی ذهن است که می‌تواند بی‌آنکه، تجربه‌ای از اقتدار یا مرجعیت[۳۲] خارجی داشته باشیم در درون ما پرورش یابد،»[۳۳] بین برآن بود که «وجدان عبارت است از تقلیدی در درون ما از حکومت بیرون از ما.»[۳۴] به عبارت دیگر وجدان بازتاب درونی ندای والدین، معلمان و مربیان وبه طور کلی مرجعیت بیرونی است. و احساس تکلیف و وظیفه ناشی از تداعی‌ای است که در ذهن کودك بین اجرای اعمال ممنوع شده از سوی مرجعیت بیرونی و مجازاتهائی که این مرجعیت تعیین کرده است، برقرار می‌شود.

اینك اگر چنین تعبیر کنیم که ج. ا. میل اصالت فایده را روایت رسائی از آگاهی اخلاقی موجود قلمداد می‌کند، بیشك بین در اینکه می‌گوید برای به دست دادن یك روایت رسا باید سایر عوامل را هم علاوه بر اصل فایده مندی، به حساب آورد، حق دارد. ولی اگر چنین تعبیر

۲۹. پیشین، ص ۲۷۴.

30. sentiment

۳۱. پیشین، ص ۲۷۷.

32. authority

۳۳. پیشین، ص ۲۸۳. ۳۴. پیشین.

کنیم که میل یك نظام ویژهٔ اخلاقی را توصیه می کند و آن را برنظریهٔ حس اخلاقی ترجیح می‌دهد و دراین کار دلیلش این است که اصل فایده‌مندی معیاری از سلوك اخلاقی به دست می‌دهد که در هیچ نظریهٔ حس اخلاقی خالصی وجود ندارد، در این صورت جای چون و چراست که بین واقعاً پوزیتیویست‌تر از میل باشد. زیرا هرچند، چنانکه دیدیم، به امتیاز آئین اصالت فایده یعنی داشتن معیار خارجی اذعان دارد، ولی قائل به نسبیت معتقدات اخلاقی است. اگر کسی بپرسد معیار اخلاقی چیست؟ پاسخ سرراستش از این قرارست: «عملکردهای جامعهٔ موجود چنانکه از رفتار کسی که در روزگار خودش زیرسایهٔ یك مرجعیت قانونگذار اخلاقی به سر می‌برد، برمی‌آید.»[۳۵] به جای آنکه با اخلاقیات معاملهٔ یك کل تفکیك ناپذیر بکنیم، باید قاعده و قرارهای اخلاقی خاص رایکی یکی وجدا جدا درنظر آوریم. آنگاه خواهیم دید که پشت پدیدهٔ وجدان و تکلیف، مرجعیت نهفته است. بین شأنی برای نفوذ افراد برجسته قائل است؛ ولی قبول عام، هرچه باشد، برای کامل کردن روند قانونگذاری لازم است. وچون این امر کامل شد، مرجعیت بیرونی که به وجدان و احساس وظیفهٔ در افراد شکل می‌دهد، موجودیت می‌یابد.

خوب بود بین در این مورد که افراد برجسته را قادر بر شکل تازه دادن به نگرش اخلاقی یك جامعه می‌داند عمیقتر می اندیشید. یعنی خوب بود از خود می‌پرسید آیا قبول این امر با اخلاق [مبتنی بر] فشار اجتماعی[۳۶] سازوار است. بعضیها به این نتیجه رسیده‌اند که حوزه‌ای از ارزشهای عینی وجود دارد که مردم نسبت به آنها درجات متفاوتی از بصیرت را دارا هستند. برگسون فرق نهادن بین آنچه را که اخلاق «بسته» و اخلاق «باز» می‌نامید، لازم می‌دانست. ولی بین چندان اعتنائی به این مسأله نکرده، هرچند که اطلاعات لازم برای طرح آن درروایتی که از اخلاق به دست می‌دهد، وجود دارد.

۳. تلفیق سیج‌ویك از اصالت فایده و اصالت شهود

هنری سیج‌ویك[۳۷] (۱۸۳۸ ـ ۱۹۰۰) تحول عمیقتری دراخلاق اصالت فایده‌ای ایجاد کرد. وی از اعضای آموزشی ترینیتی کالج کمبریج بود و در سال ۱۸۸۳ برای تصدی کرسی فلسفهٔ اخلاق آن دانشگاه انتخاب شد. آوازه و اعتبار او عمدتاً مربوط به کتاب *روشهای اخلاق*[۳۸] (۱۸۷۴) اوست. سایر آثار او عبارتند از *اجمالی از تاریخ اخلاق برای خوانندگان*

۳۵. پیشین، ص ۲۸۱.

36. social pressure 37. Henry Sidgwick 38. *The Methods of Ethics*

انگلیسی[۳۹] (۱۸۸۶) وسخنرانیهائی درباره *اخلاق گرین، اسپنسر ومارتینو*[۴۰] (۱۹۰۲) که پس از وفاتش منتشر گردید.

سیج ویك در گزارشی که از سیر آراء و اندیشه‌های اخلاقی اش در طبع ششم (۱۹۰۱) *روشهای اخلاق* به دست می‌دهد می گوید «نخستین تعلق خاطر من به یك نظام معین اخلاقی علاقه‌ام به اصالت فایدهٔ میل بود.»[۴۱] ولی بزودی به یك فرق باریك، بین لذت گرایی روانشناختی، یعنی این نظر که هرکس در طلب لذت خویش است، و لذت گرائی اخلاقی، یعنی این نظر که هرکس باید در طلب و افزایش خیر و خوشی عام برآید، توجه یافت. لذت گرائی روانشناختی، اگر به این معنی گرفته شود که هرکس منحصراً درپی لذت خویش است، قابل چون وچرا یا بلکه باطل است. ولی به هرحال یك پیشنهاد روانشناختی ناب نمی تواند به عنوان یك پیشنهاد اخلاقی محرز گردد. چنانکه هیوم خاطرنشان ساخته است ما نمی توانیم «باید» را از «هست»، یعنی یك گزارهٔ تکلیفی را از یك گزارهٔ اخباری طبیعی ـ تجربی خالص بیرون بکشیم. جیمز میل کوشیده است نشان دهد که چگونه از نظر روانشناختی ممکن است که یك فرد که بالطبع جویای لذت یا خوشی خویش است نوعدوستانه عمل کند. ولی حتی اگر روایت او از این موضع از نظرگاه روانشناختی درست و معتبر باشد، این امر ثابت نمی کند که ما باید نوعدوستانه رفتار کنیم. بنابراین اگرلذت گرائی اخلاقی یا جامع نیازمند به یك مبنای فلسفی است باید درجای دیگری، غیراز روانشناسی، در جست و جوی آن باشیم.

سیج ویك به این نتیجه رسید که این مبنای فلسفی را فقط درشهود[۴۲] بعضی از اصول اساسی اخلاقی می توان یافت. بدینسان از اصالت فایدهٔ بنتام و ج. ا. میل دور و به اصالت شهود[۴۳] نزدیك شد. ولی تأمل بیشتر او را متقاعد ساخت که اصول نهفته در اخلاقِ مبتنی بر عرف عام ــ که با نظریه‌های فلسفی راجع به اخلاق فرق دارد ــ یا خصلتاً اصالت فایده ای است یا به هرحال با اصالت فایده سازگار است. «دوباره اصالت فایده‌ای شدم، ولی بریك مبنای شهودی.»[۴۴]

بنابراین به نظر سیج ویك، بعضی اصول اخلاقی وجود دارند که صدق آنها بدیهی است یا بداهتاً صادق اند. فی المثل بدیهی است که انسان باید یك خیر بزرگتر ولی مربوط به آینده را بر

39. *Outlines of the History of Ethics for English Readers*

40. *Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau*

۴۱. *روشهای اخلاق* (طبع ششم) ص پانزده.

42. intuition 43. intuitionism

۴۴. پیشین، ص بیست.

یك خیر کوچکتر که نقد است ترجیح دهد.[۴۵] این اصل دوراندیشی است. همچنین بدیهی است که ما به عنوان موجودات عاقل باید با دیگران به همان شیوه رفتار کنیم که فکر می کنیم با ما به همان شیوه باید رفتار گردد، مگر اینکه تفاوتی در کارباشد «که بتوان به آن به عنوان دلیلی معقول برای تفاوت رفتار استناد کرد.»[۴۶] این اصل عدالت است. همچنین بدیهی است که از نظرگاه جهان یا کل کائنات خیر وخوبی هیچ فردی مهمتر از خیر وخوبی فرد دیگر نیست، ومن به عنوان یك موجود عاقل باید تا آنجا که در حیطهٔ قدرتم هست، درراه خیر وصلاح عام بکوشم. از این دو قول می توان اصل خیرخواهی را بیرون کشید، یعنی این اصل را که «هرفرد اخلاقاً موظف است خیر وصلاح سایر افراد را به اندازهٔ خیر وصلاح خود رعایت کند، مگر آنکه چون بدون تعصب و با انصاف بنگرد خیر و صلاح دیگران را در یك مورد خاص کمتر مطرح یابد یا علم قطعی به آن نیابد یا برآوردن آن را دراستطاعت خویش نبیند.»[۴۷]

اصل دوراندیشی یا «خودگرایی معقول» که پیشتر بدان اشاره شد دلالت براین دارد که انسان باید درپی خیر وخوشی خود باشد. و سیج ویك همانند باتلر متقاعد شده است که این یك تکلیف بدیهی است. اصل خیرخواهی معقول براین است که ما باید در تحت شرایط معین در طلب خیر وصلاح دیگران هم باشیم. اگر این دو اصل را با هم جمع کنیم، این دستور به دست می آید که ما باید در طلب خیر وصلاح همگان باشیم، ازجمله خودمان؛ یا باید خیر وصلاح خود را به عنوان جزوی از خیر وصلاح عام بجوئیم. چه خیر وصلاح عام از خیر وصلاحهای جزئی تشکیل یافته است. حال، خیر وصلاح عام را می توان با خوشی کلی برابر نهاد، به شرط اینکه خوشی را صرفاً لذات حسی نگیریم، و به این شرط که مرادمان این نباشد که بگوئیم خوشی فقط با هدف گرفتن مستقیم آن حاصل می گردد. لذا «سرانجام به این نتیجه رهنمون شدم که روش اصالت شهودی نتیجتاً دربردارندهٔ آموزهٔ لذت گرائی عام وجامع است که می توان آن را در یك کلام اصالت فایده نامید.»[۴۸]

اگر درپرتو سنت اصالت فایده به فلسفهٔ اخلاق سیج ویك بنگریم، طبعاً مایلیم توجه خودرا به تخطئهٔ او از ادعاهای روانشناسی تکوینی، که درجهت به دست دادن مبنائی برای معتقدات اخلاقی ما می کوشد، معطوف سازیم، بویژه در مورد آگاهی از تکلیف و نیز استفادهٔ او از مسألهٔ

۴۵. این سخن بدان معنی نیست که مابااید یك خیر یا خوشی آینده ولی نامعلوم و غیرقطعی را بر یك خیر نقد کوچکتر ولی قطعی ترجیح بنهیم. این اصل به عنوان یك امر بدیهی صرفاً حاکی از این است که تقدم زمانی فی نفسه دلیل معقولی برای ترجیح یك خیر بر خیر دیگر نیست. مقایسه کنید با *روشهای اخلاق*، ص ۳۸۱.

۴۶. *روشهای اخلاق*، ص ۳۸۰. تفاوت ممکن است بین شرایط یا اشخاص باشد. ما لزوماً نباید بیندیشیم که اگر همان رفتاری که ما انتظار داریم با ما بشود با یك کودك بشود، شایسته باشد.

۴۷. پیشین، ص ۳۸۲. ۴۸. پیشین، ص ۴۰۶ـ۴۰۷.

اصول متعارفهٔ اخلاقی ای که شهوداً دریافت شده است. مطالعهٔ او در آثار سمیوئل کلارک[۴۹] و سایر پژوهندگان اورا به چنین استفاده ای علاقه‌مند ساخت.[۵۰] اورا می توان پیرو اصالت فایدهٔ شهودگرا یا شهودگرای پیرو اصالت فایده نامید. البته درصورتی که این توصیفها فی نفسه متناقض نباشند. درواقع سیج ویك برآن بود که هیچگونه ناسازگاری واقعی بین اصالت فایده و اصالت شهود وجود ندارد. در عین حال پیش از آن شرافت اندیشه داشت که ادّعا کند که راه حل قاطعی برای مسألهٔ آشتی دادن بین علاقه و وظیفه، بین دوراندیشی یا خودگرائی معقول و خیرخواهی یافته است؛ خیرخواهی ای که خودرا نه فقط در رفتار نوعدوستانه بلکه همچنین در فداکاری کامل در خدمت دیگران یا درراه یك هدف آرمانی جلوه گر می سازد.

از سوی دیگر اگر به فلسفهٔ اخلاق سیج ویك دررابطه‌ای که با آینده دارد بنگریم و نه دررابطه اش با گذشته، چه بسا تأکید بیشتری برای روش او قائل خواهیم شد. او به لزوم بررسی آنچه اخلاق مبتنی برعرف می نامید، توجه و تأکید داشت و می کوشید اصولی را که در آگاهی یا وجدان اخلاقی عادی نهفته است کشف کند ودقیقاً آنها را شرح دهد وروابط متقابل آنها را تعیین نماید. روش او تحلیلی بود. مسأله‌ای را برمی گزید، از زوایای گوناگون آن را ملاحظه می کرد، راه حلی برای آن پیش می نهاد وبه ایراد ورفع ایرادات می پرداخت. چه بسا خود را در انبوه جزئیات گم می کرد وقضاوت نهائی خود را معلق می کرد، چرا که نمی توانست راه خود را از لابلای آن مشکلات پیدا کند. این تعبیر به یك معنی ستودن جامعیت و دقت نظرشرافتمندانهٔ اوست. و هرچند ممکن است توسل او به حقایق بدیهی چندان متقاعدکننده ننماید، شیفتگی او به تحلیل و تهذیبِ آگاهِی اخلاقی عادی، انسان را به یاد نهضت تحلیلگرانهٔ بعدی درفلسفهٔ انگلیسی می اندازد.

۴. چارلز داروین و فلسفهٔ تکامل

روانشناسی تداعی گرا و پدیده انگاری ج. ا. میل و اخلاق اصالت فایده ای، همه و همه ریشه درقرن هجدهم داشتند. در اواسط قرن نوزدهم، یك اندیشهٔ نوین بر جریان اصالت تجربه پرتوافکن شد. و این اندیشهٔ تکامل بود. نمی توان یك تاریخ قطعی را تعیین کرد و گفت از این تاریخ به بعد، اصالت تجربه بدل به فلسفهٔ تکامل گردید. هربرت اسپنسر، فیلسوف بزرگ تکامل در انگلستان قرن نوزدهم، پیش از آنکه ج. اْ. میل بررسی اش را دربارهٔ هامیلتون و بین آغاز کند، انتشار کتابش: *نظام فلسفه* را آغاز کرده بود. اسپنسر که اتفاقاً سال وفاتش با بین یکی بود (=۱۹۰۳) سنتی را که میل پدر و پسر نهاده بودند ادامه داد. دراینجا مسألهٔ تحت

49. Samuel Clarke

۵۰. در مورد سمیوئل کلارك، نگاه کنید به بخش اول از جلد پنجم این *تاریخ فلسفه*.

الشعاع واقع شدن کل نهضت اصالت تجربه در برابر اندیشهٔ تکامل کمتر مطرح است تا اوج گرفتن این اندیشه درآثار نمایندگان این نهضت. درهرحال می توانیم گفت که در نیمهٔ دوم قرن، نظریهٔ تکامل نه فقط در بخشهای ذیربط حوزهٔ علمی نفوذ کرده و آنها را تسخیر کرده بود، بلکه بر بخش معتنابهی از حوزهٔ فلسفهٔ اصالت تجربی سایه انداخته بود.

البته اندیشهٔ تکامل زیستی، اختراع اواسط قرن نوزدهم نبود. به عنوان یك اندیشهٔ صرفاً نظرپردازانه، حتی در یونان باستان نیز پدیدارگشته بود. در قرن هجدهم به همت ژرژ - لوئی دوبوفون[51] (۱۷۰۷ ـ ۱۷۸۸) راهش هموار شده بود، و ژان - باپتیست پی یر لامارك[52] (۱۷۴۴ـ ۱۸۲۱) نظریه هایی را پیش نهاده بود، از این قرار که در واکنش به نیازهای جدیدی که براثر تغییرات محیط به بار می آید، تغییراتی درساخت و صورت ارگانیك جانداران پدید می آید. به این شرح که بعضی از اندامها بیفایده می گردند وبعضیها رشد و تکامل می یابند؛ همچنین می گفت عادات مکتسب براثر توارث منتقل می گردند. علاوه براینها، وقتی که اندیشهٔ تکامل نخستین بار دربریتانیا مطرح شد و بلندآوازه گردید، آوازه گرش یك فیلسوف، یعنی اسپنسر، بود و نه یك دانشمند اهل علوم طبیعی. در عین حال این امر از اهمیت آثار داروین که نظریهٔ تکامل رابرپایهٔ طبیعی و درستش قرار داد، و تحرك عظیمی به پخش و اشاعهٔ آن داد، چیزی نکاست.

چارلز رابرت داروین[53] (۱۸۰۹ ـ ۱۸۸۲) طبیعی دان (دانشمند علوم طبیعی) بود و نه فیلسوف. در طی سفر دریائی علمی اش با کشتی معروف «بیگل»[54] (درسالهای ۱۸۳۱ تا ۱۸۳۶) مشاهدهٔ تغییرات بین جانوران متعلق به یك نوع که در محیطهای مختلف ومتفاوت قرار گرفته بودند، وبراثر تأملش دربارهٔ تفاوتهای بین جانوران زنده و فسیل شده، نظریهٔ ثبات انواع را مورد چون و چرا قرار داد. در سال ۱۸۳۸ مطالعهٔ کتاب *جستار دربارهٔ مبنای جمعیت*[55] اثر مالتوس اورا در اخذ این نتیجه یاری داد که در تنازع بقا، تغییرات مساعد بیشتر حفظ می شود، و تغییرات نامساعد گرایش به از بین رفتن دارد؛ و نتیجهٔ چنین روندی شکل یابی انواع جدید است که درآنها ویژگیهای مکتسب به صورت توارثی منتقل می گردد.

طبیعی دان دیگری موسوم به آلفرد راسل والاس[56] (۱۸۲۳ـ ۱۹۱۳) که او نیز مانند داروین تحت تأثیر کتاب مالتوس قرار گرفته بود مستقلا و برسبیل توارد به نتایج مشابهی رسید، از جمله به اندیشهٔ بقای انسب (اصلح) در تنازع بقا. در اول ژوئیهٔ ۱۸۵۸ در مجلسی در «انجمن لینه»ئی لندن دیدار و تبادل آرائی بین والاس و داروین انجام گرفت. مقاله ای که والاس درآن

51. Georges - Louis de Buffon 52. Jean - Baptiste Pierre Lamarck
53. Charles Robert Darwin 54. Beagle
55. *Essay on the Principle of Population* 56. Alfred Russel Wallace

جلسه قرائت کرد *گرایش گونه‌ها به دورشدن مدام از تیرهٔ اصلی*[57] بود و داروین خلاصه‌ای از آراء خودش رادربارهٔ تکامل بیان کرد.

اثر معروف داروین دربارهٔ *اصل [=بنیاد] انواع به مدد انتخاب طبیعی*[58] یا *حفظ نژادهای مناسب در تنازع بقا*[59] در نوامبر ۱۸۵۹ انتشار یافت و همهٔ نسخه‌هایش در همان اولین روز انتشار به فروش رسید. به دنبال آن در سال ۱۸۶۸ کتابی به نام *تغییر جانوران و گیاهان براثر اهلی‌سازی*[60] منتشر ساخت. ودر سال ۱۸۷۱ اثر دیگری به نام *تبار انسان و انتخاب طبیعی در رابطه با جنسیت*.[61] داروین آثار دیگری نیز منتشر ساخته، ولی معروفیت او بیشتر مربوط به *اصل انواع* و *تبار انسان* است.

داروین که طبیعی‌دان بود از نظر پردازیهای فلسفی پرهیز داشت و همت خود را عمدتاً مصروف تدوین نظریه‌ای از تکامل که مبتنی بر شواهد تجربی موجود باشد، ساخته بود. او اخلاق را برآمده از هدفمندی غریزهٔ جانوری و پرورده از طریق تحولات معیارهای اجتماعی که بخشندهٔ ارزش بقا به جوامع است، تعبیر و تفسیر می‌کرد. او بخوبی از این امر آگاه بود که نظریهٔ تکاملش، بویژه بخشی از آن که به مسألهٔ منشاء انسان مربوط می‌شود، آرامش مکاتب و محافل کلامی (الهیاتی) را برهم زده است. درسال ۱۸۷۰ نوشت که در عین حالی که به جهان به چشم یك محصول تصادف کور نمی‌نگرد، چون جزئیات تاریخ طبیعی را ملاحظه می‌کند آثاری از طرح و تدبیر، بویژه طرح و تدبیر خیرخواهانه [ی الهی] درآن نمی‌یابد. و هرچند دراصل مسیحی بود، در طی زمان قائل به تعطیل و توقف لاادریگرانه گردید. و البته از درگیرشدن در مناقشات کلامی پرهیز می‌کرد.

باری تا ما در یکی از جرگه‌های معدود باقی مانده از اصل گرائی[62] به سر نبرده باشیم، برایمان پی بردن به شور و غوغائی که فرضیهٔ تکامل آلی، بویژه اطلاق آن به انسان، برانگیخته بود دشوار است. امروزه اندیشهٔ تکامل سکهٔ رایج است و بسیاری کسان که از بیان یا سنجش شواهد مدونی که به نفع آن هست عاجزند آن را مسلم می‌گیرند. از سوی دیگر این فرضیه دیگر دستاویز مناقشات تلخ کلامی نیست. حتی کسانی که در کفایت شواهد موجود برای اثبات تکامل یافتن بدن انسان از انواع دیگر و پست‌تر چون و چرا می‌کنند، این حقیقت را اذعان می‌کنند که نخستین ابواب سفر تکوین در صدد حل مسائل علمی نیست واین مسأله مسأله‌ای

57. *On the Tendency of Varieties to Depart Indefinitely from the Original Type*

58. *Origin of Species by Means of Natural Selection*

59. *The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*

60. *The Variation of Animals and Plants Under Domestication*

61. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*

62. fundamentalism

است که باید برطبق شواهد تجربی موجود حل شود. باید گفت که به استثنای مارکسیستها که به هرحال سرسپردهٔ ماتریالیسم اند، سایر نامؤمنان اهل نظر، کلا براین نیستند که فرضیهٔ تکامل آلی فی نفسه خداشناسی توحیدی مسیحی را رد می کند یا با عقیدهٔ دینی ناسازگار است. دیگر اینکه وجود شر ورنج در جهان، که یکی از ایرادهای عمده به خداشناسی مسیحی است، اعم از اینکه این فرضیه پذیرفته یا رد شود، به صورت یك واقعیت بغرنج و لاینحل باقی می ماند. بعلاوه شاهد بوده ایم که فیلسوفانی نظیر برگسون در چهارچوب اندیشهٔ کلی تکامل خلاق یك فلسفهٔ اصالت روحی[۶۳] پرورده اند، و در زمانی اخیرتر، دانشمندی چون تیاردوشاردن[۶۴] استفادهٔ شایانی از همان اندیشه در خدمت جهان بینی دینی اش به عمل آورده است. طبعاً از نظر بسیاری از مردم مناقشات قرن اخیرگرد وغبار بسیاری برانگیخته است و کمتر حاصلی به بار آورده است.

باید درمدّ نظر داشته باشیم که در اواسط قرن گذشته، اندیشهٔ تکامل انواع، بویژه آنجا که به خود انسان اطلاق می شد، از نظر عامهٔ تحصیلکردگان یك فکر شگرف نوظهوربود. بعلاوه غالباً، نه فقط طرفداران این اندیشه، بلکه بعضی منتقدان آن هم این تصور را داشتند که نظریهٔ داروین هرگونه تعبیر وتفسیر غایت نگرانه[۶۵] از کار و بار جهان را زائد یا منتفی ساخته است. فی المثل ت. هـ. هاکسلی چنین نوشت: «آنچه بیش ازهمه در نخستین تصفح کتاب *اصل انواع* در من اثر کرد این بود که غایت انگاری[۶۶] به همان معنای معهودش از دست آقای داروین ضربه ای کاری و مرگبار دریافت داشته است.»[۶۷] آن انواعی.ادامهٔ بقا می یابند که برای تنازع بقا مناسب ترند؛ ولی تغییراتی که آنها را مناسب یا اصلح می گرداند تصادفی است.

در اینجا توجه ما معطوف به تأثیر نظریهٔ تکامل در فلسفه است نه مناقشات کلامی ای که برانگیخته بود. هربرت اسپنسر پیشتازترین فیلسوف تکامل در قرن نوزدهم شایستهٔ آن است که فصل مستقلی به او اختصاص داده شود. پیش از پرداختن به او نظری اجمالی به دو یا سه پژوهنده ای که در همه گیر ساختن اندیشهٔ تکامل کوشیده اند و بعضی نظریه های فلسفی بر مبنای این اندیشه یا در ارتباط با آن پرورده اند، بیفکنیم. این نکته را باید درنظر داشت که اینان دانشمندانی بودند که به حوزهٔ فلسفهٔ سرك می کشیدند، نه اینکه فیلسوف حرفه ای باشند. به طور کلی فیلسوفان دانشگاهی خود را از این بحثها کنار نگه داشته و حالت خوددارانه ای به

63. spiritualistic

۶۴. پی یر تیاردوشاردن (۱۸۸۱ـ۱۹۵۵) Pierre Teilhard de Chardin متألّه ومتفکر ودیرین شناس فرانسوی.ــ م.

65. teleological 66. teleology

۶۷. *سخنرانیها ومقالات* (چاپ People's Library) صص ۱۷۸ ـ ۱۷۹. هاکسلی درآنجا دربارهٔ مقاله ای به قلم یکی

←

خود گرفته بودند. در مورد اسپنسر باید گفت که او هرگز هیچ شغل دانشگاهی اختیار نکرد.

۵. ت. هـ. هاکسلی؛ تکامل اخلاق و لاادریگری

نخستین نامی که در این زمینه به ذهن می‌رسد تامس هنری هاکسلی[۶۸] (۱۸۲۵ ـ ۱۸۹۵) است. هاکسلی جراح بود و در نیروی دریائی خدمت می‌کرد و محل خدمتش یك چند در خارج، دررتل اسنیك[۶۹] بود، و بدین لحاظ فرصت خوبی برای مطالعه در زندگی جانوران دریائی مناطق استوائی داشت وبراثر نتایج درخشانی که از پژوهشهایش به دست آورده بود، در سال ۱۸۵۱ به عضویت «انجمن سلطنتی» انتخاب شده بود. درسال ۱۸۵۴ به عنوان مدرّس دررشتهٔ تاریخ طبیعی در«مدرسهٔ عالی معادن» تدریس می‌کرد. باگذشت زمان فعالیت اجتماعی‌اش بیشتر می‌شد، به طوری که در ده کمیسیون سلطنتی شرکت و در سازمان‌دهی آموزشی نقش فعال داشت. از سال ۱۸۸۳ تا ۱۸۸۵ رئیس انجمن سلطنتی بود.

به نظر هاکسلی، داروین نظریهٔ تکامل رابرپایهٔ استواری نهاده بود یعنی از روشی که هماهنگ با قواعد و آئین کار موردنظر ج. ا. میل بود پیروی می‌کرد. «کوشیده بود ازطریق استقراء به واقعیتهای علمی عظیمی دست یابد وبنای کار خود را برمشاهده و آزمایش نهاده بود؛ سپس برمبنای داده‌های به دست آمده استدلال می‌کرد و سرانجام اعتبار استدلال خود را به مدد مقایسهٔ استنباطهایش با امور واقع مشهود در طبیعت می‌آزمود.»[۷۰] حق این است که اصل انواع از طریق انتخاب طبیعی، با قطعیت محرز نگردیده بود. و این نظریه همچنان در هیأت فرضیه‌ای که فقط ازدرجهٔ زیادی ازاحتمال برخوردار بود، باقی مانده بود. ولی این «تنها فرضیهٔ موجود است که از نظرگاه علمی ارزش و الائی دارد»[۷۱] و در واقع اصلاح قابل ملاحظه‌ای است که در نظریهٔ لامارك وارد شده است.[۷۲]

←

از استادان به نام کولیکر اهل وورتسبورگ، که داروین را غایت انگار معرفی کرده بوده، اظهارنظر و انتقاد کرده است.

68. Thomas Henry Huxley 69. Rattlesnake

۷۰. *خطابه‌ها و اظهارنظرهای غیرتخصصی* *Lay Sermonons, Addresses and Reviews* (چاپ ششم) ص ۲۹۴. قولی که نقل شد از مقاله‌ای که در سال ۱۸۶۰ دربارهٔ *اصل انواع* نوشته شده، برگرفته شده است.

۷۱. پیشین، ص ۲۹۵.

۷۲. درمورد نظریهٔ لامارك که می‌گوید تغییرات محیطی نیازهای جدیدی در جانوران پدید می‌آورد، و آن نیازهای جدید خواهشهای جدید به بار می‌آورند، و این خواهشهای جدید منتهی به تعدیلات اندامی می‌گردد که ازطریق توارث قابل انتقال است، هاکسلی می‌گوید گویی به خاطر لامارك خطور نکرده است که بپرسد «آیا دلیلی هست که باور کنیم میزان این گونه تعدیلات حدی دارد، یا بپرسد که یك جانور تا کجا و تا چه پایه‌ای برای برآوردن یك خواهش غیرممکن می‌کوشد؟» *سخنرانیها و مقالات*، ص ۱۲۴. آنچه نقل شد از مقاله‌ای است که در سال ۱۸۵۰ تحت عنوان «فرضیهٔ داروینی» نوشته است.

ولی هاکسلی هرچند این نظر را پذیرفته بود که تکامل آلی از طریق انتخاب طبیعی یا بقای اصلح در طی تنازع بقا، عمل می کند، فرق بارزی بین روند تکامل و حیات اخلاقی انسان قائل بود. شاید کسانی که از اخلاق تکامل طرفداری می کنند و می گویند حیات اخلاقی انسان ادامهٔ روند تکامل است، در قول به اینکه آنچه ما احساسات اخلاقی می نامیم همانند سایر پدیده های طبیعی تکامل یافته است، برحق باشند. ولی فراموش کرده اند که احساسات غیراخلاقی هم نتیجهٔ تکامل اند. «دزد و قاتل هم درست به اندازه انسانهای شریف و بشردوست از طبیعت تبعیت می کنند.»[۷۳]

ماحصل ایراد او این است که اخلاق مستلزم ایستادن دربرابر رند تکامل و برخلاف آن حرکت کردن هم هست. در تنازع بقا، اقویا و استیلا طلبان تمایل به له کردن و لگدکردن ضعفا دارند، حال آنکه «پیشرفت اجتماعی عبارت است از روند کائنات را درهر گام ملاحظه کردن و روند دیگری را که می توان روند اخلاقی نامید جانشین آن ساختن.»[۷۴] در اصل و درابتدا شاید جامعهٔ انسانی همان قدر فرآورد ضرورت و نیازهای آلی بوده که جوامع زنبوران و مورچگان. ولی در مورد انسان، پیشرفت اجتماعی مستلزم تحکیم پیوندهای همدلی متقابل و ملاحظه و مدارا و خیرخواهی، و رعایت قیود خودساخته درمورد گرایشهای ضداجتماعی است. آری تا آنجا که این روند حکایت از جامعه ای دارد که دررابطه با طبیعت یا سایر جوامع برای بقا اصلح است، باروند کائنات یا سیر و ارتقاء کیهانی هماهنگ تر است. ولی از آنجا که قواعد و قوانین اخلاقی تنازع بقا را بین اعضای یك جامعه محدود می سازد، واضح است که روند اخلاقی با روند کیهانی ناسازگاریها و ناهمخوانیهائی دارد. چرا که هدف روند اخلاقی به بار آوردن کیفیات کاملا متفاوتی است. همین است که می توانیم گفت «ارتقاء اخلاقی جامعه نه به تقلید از روند کیهانی، یا گریز از آن، بلکه به مبارزه با آن بستگی دارد.»[۷۵]

بدینسان تفاوت بارزی بین آرا و عقاید ت. هـ. هاکسلی و نوه اش سر جولین هاکسلی در مورد رابطهٔ بین تکامل و اخلاق وجود دارد. البته مراد بنده این نیست که سر جولین هاکسلی صفات و آرمانهای اخلاقی را که پدربزرگش مطلوب می شمارد، رد می کند. بلکه مرادم اشاره به این نکته است که سرجولین هاکسلی در موردعنصر تداوم بین کل جریان تکامل و ارتقاء اخلاقی تأکید می ورزد، حال آنکه ت. هـ. هاکسلی در مورد عنصر عدم تداوم یعنی انفصال؛ و تصریح می نماید که «روند کل کائنات یا کیهان هیچگونه ربطی با غایات اخلاقی ندارد.»[۷۶] چه بسا ت. هـ. هاکسلی صلای یك نوع اخلاق که متضمن ستایش نیچه وار از نیرومندان طبیعت است درمی دهد، که می توان آن را ادامهٔ آنچه او روند کیهانی می نامد تعبیر کرد. ولی مراد او

۷۳. *تکامل و اخلاق و سایر مقالات*، ص ۸۰. *تکامل و اخلاق* در اصل درسهای او در آکسفورد بود.

۷۴. پیشین، ص ۸۱. ۷۵. پیشین، ص ۸۳. ۷۶. پیشین، ص ۸۳.

ارزیابی مجدد ارزشها، از آن گونه که مراد نیچه بود، نبود. بلکه ارزشهائی چون همدلی (= همدردی)، خیرخواهی، رعایت حال دیگران و نظایر آن را قبول داشت، ولی در روند کیهانی پروای چنین ارزشهایی را نمی یافت.

هر چند حیات اخلاقی انسان، از نظر هاکسلی، خودجهانی در جهان طبیعت بود، ولی این بدان معنی نیست که او انسان را دارای یك روح غیرمادی که نتوان بر وفق تکامل تبیینش کرد می انگاشت. او بر آن بود که «آگاهی (= شعور)، کارکرد مغز است.»[۷۷] به عبارت دیگر آگاهی همانا پدیده ای ثانوی است که هرگاه ماده به حدساخت و سازمان خاصی رسید پدید می آید. این نظریه، همراه با دفاعش از جبر، حاکی از ماتریالیست بودن او بود.

باری خود هاکسلی به شدت منکر این صفت بود و خود را ماتریالیست نمی شمرد. دلیلی که دراین زمینه اقامه می کرد چندان قوی نبود، چه متضمن تعبیر وتفسیر محدودی از ماتریالیسم بود. طبق نظر او، ماتریالیسم قائل به این است که درجهان چیزی جز ماده و نیرو وجود ندارد، حال آنکه نظریهٔ پدیدهٔ ثانوی انگاشتن ماهیتِ آگاهی نه منکر واقعیتِ آگاهی است، و نه آن را با روندهای مادی و طبیعی که مبنای آن است یگانه می گیرد.[۷۸] ولی هاکسلی با یك غیرمنتظرگی دلپذیر خاطرنشان می سازد: «بحث و برهانهای دکارت و بارکلی، در اثبات اینکه علم قطعی ما به فراتر از احوالِ آگاهی ما نمی گسترد، امروزه هم مانند پنجاه سال پیش که برای اولین بار با آنها آشنا شدم، متین ومحکم می نماید... یکی از علمهای قطعی که ما داریم همانا علم به وجود جهان ذهن است، و قوه و ماده حداکثر در حد یك فرضیهٔ خیلی محتمل قرار می گیرد»[۷۹] علاوه براین، اگر اشیاء مادی به صورت کانونهای نیرو منحل می گردند، در این صورت به همان ترتیب که از اصالت ماده[۸۰] (ماتریالیسم) سخن می گوئیم، می توان از عدم اصالت ماده یا اصالت مجردات[۸۱] سخن گفت.

شاید درك این نکته چندان آسان نباشد که چگونه این نظر که ما به چیزی جز احوالِ آگاهی خودمان علم قطعی نداریم، با این نظر که آگاهی همانا کارکرد مغز است هماهنگ است. ولی قول به همان نظر اول است که هاکسلی را به بیان این سخن صریح می کشاند: «اگرمن بین ماتریالیسم و ایدئالیسم مجبور به انتخاب باشم، دومی را انتخاب می کنم.»[۸۲]

۷۷. پیشین، ص ۱۳۵.

۷۸. فی المثل مارکسیستها هم منکر واقعیت ذهن نیستند. و روندهای روحی وجسمی را هم با هم یکی نمی شمارند، ولی خود را همچنان قائل به ماتریالیسم می‌دانند. و به معنای متافیزیکی کلمه، ماتریالیست هستند.

۷۹. *تکامل و اخلاق و سایر مقالات*، ص ۱۳۰. *قوه و ماده* *kraft und stoff* عنوان اثر مشهوری از لودویگ بوخنر، ماتریالیست آلمانی است. نگاه کنید به بخش دوم از جلد هفتم این *تاریخ فلسفه*.

80. materialism 81. immaterialism

۸۲. پیشین، ص ۱۳۳.

باری باید این نکته را افزود که هاکسلی قصد ندارد خود را به انتخاب بین ماتریالیسم و ایدئالیسم مجبور سازد. همچنین بین الحاد وایمان. هاکسلی خود را لاادری[۸۳] می شمارد و در اثری که راجع به دیوید هیوم نگاشته، با این رأی فیلسوف اسکاتلندی (هیوم) موافق است که درباب مسائل متافیزیك باید تعلیق حکم کرد. ما دانش علمی خود را داریم و «اهل دانش آموخته اند که باید به توجیه علمی، یعنی توجیه به مدد تحقیق‌پذیری باور داشته باشند نه به توجیه ایمانی.»[۸۴] و درباب آنچه خارج از حوزهٔ تحقیق‌پذیری قرار می گیرد، باید لاادری بمانیم و حکم یا قضاوت خود را معلّق نگه داریم.

چنانکه می توان در مورد طبیعیدانانی که در حوزهٔ فلسفه گشت و گذار می کنند انتظار داشت، نظریه های فلسفی هاکسلی پخته و پرورده نیست و نیز کمترین سخنی که می توان گفت این است که سازواری و همخوانی آنها هم چندان آشکار نیست. در عین حال این آراء نمایانگر نظرگاه معهود انگلیسی است که از طرفین افراط گریزان است و از تحمیل برچسبهای محدودیت‌آور اکراه دارد. هاکسلی کاملا آمادگی داشت که از تکامل در برابر حملات منکرانش دفاع کند، چنانکه در برخورد مشهورش با اسقف سمیوئل ویلبرفورس[۸۵] در سال ۱۸۶۰ همین کار را کرد. و آمادهٔ انتقاد از کلام (الهیات) ارتدوکس نیز بود. ولی با آنکه ایمان بارزی به آموزه و اعتقاد مسیحیت راجع به خداوند نداشت از سرسپردگی به الحاد یا ماتریالیسم ابا داشت. در پس پردهٔ پدیده، «شناخت ناپذیر» نهفته است. و لاادریگری یا قول به توقف، در برابر شناخت‌ناپذیر، رهیافت مناسبی است.

۶. ماتریالیسم و لاادریگری علمی؛ جان تیندال و لسلی استفن

(یك) صفت «ماتریالیست» را که هاکسلی رد کرده بود، جان تیندال[۸۶] (۱۸۲۰ـ۱۸۹۳) به خود پذیرفت. وی در سال ۱۸۵۳ به استادی فلسفهٔ طبیعی در «مؤسسهٔ سلطنتی»[۸۷] منصوب شد، و در آنجا با فاراده[۸۸] همکار بود.[۸۹] تیندال بیشتر به فیزیك غیرآلی، بویژه به موضوع تشعشع حرارت می پرداخت، و خیلی کمتر از هاکسلی به گشت وگذارهای طولانی در حوزهٔ فلسفه علاقه داشت. ولی در اذعان صریح به آنچه خود «ماتریالیسم علمی» می نامید، تردیدی نداشت.

باری ماتریالیسم علمی ای که تیندال پذیرفته بود دقیقاً همان ماتریالیسمی نبود که هاکسلی

83. agnostic

۸۴. *خطابه‌ها و اظهارنظرهای غیرتخصصی*، ص ۱۸.

85. Samuel Wilberforce

86. John Tyndall 87. Royal Institution 88. Faraday

۸۹. تیندال پس از وفات فاراده در سال ۱۸۶۷ سرپرست این مؤسسه شد.

رد کرده بود، چرا که ماتریالیسم علمی تیندال عمدتاً به معنای این فرضیه بود که هرحالتی از حالات آگاهی همبسته با یك روند فیزیکی در مغز است. بدینسان تیندال در خطابه ای که در سال ۱۸۶۸ تحت عنوان *دامنه و حدود ماتریالیسم علمی*[۹۰] درانجمن بریتانیائی ایراد کرد چنین گفت: «قول به اینکه رشدِ بدن خودکار است، و تفکری که ما می‌ورزیم، با فیزیك مغز همبسته است، بیان موضع «ماتریالیسم» است، البته تا آنجا که این مکتب معقول وقابل دفاع است.»[۹۱] به عبارت دیگر ماتریالیستها تصریح دارند که دوسلسله پدیده، یعنی روندهای ذهنی (روانی) و روندهای جسمی (فیزیکی) در مغز، به هم پیوسته اند، هرچندآنان نسبت به پیوند واقعی و ربط بین آنها «جهل مطلق» دارند.[۹۲] همچنین در سال ۱۸۷۴ در خطابه ای معروف به خطابهٔ بلفاست که در همان انجمن بریتانیائی ایراد شد تصریح کرد که «انسان در مقام **عین معلوم**[۹۳]، فرق فارقی با انسان در مقام **ذهن عالِم**[۹۴] دارد. هیچ نیروی خودکاری در عقل بشر نیست که بدون خلف و خلل منطقی او را از این ساحت به ساحت دیگر ببرد.»[۹۵]

تیندال ماتریالیسم علمی را «اذعان موقت»[۹۶] به این فرضیه می‌دانست که می گوید ذهن و همهٔ پدیده های آن «یك وقت در یك توده ابر آتشین نهفته بوده اند»[۹۷] و همه و همه «نتیجهٔ بازی و برخورد بین اورگانیسم و محیط در طی ادوار و ازمنهٔ کیهانی است.»[۹۸] ولی نتیجه ای که از نظریهٔ تکامل می گرفت این بود که ماده را نباید به کلی کورو کر و «بیجان» انگاشت. باید آن را بالقوه حاوی زندگی وپدیده های ذهنی شمرد. به عبارت دیگر ماتریالیسم علمی خواهان تجدیدنظر در مفهوم ماده به عنوان چیزی بکلی مرده و نقطهٔ مقابل زندگی ذهنی و زیستشناختی، بود. فراتر از پدیده های ماده و نیرو، که موضوع پژوهش علمی را تشکیل می‌دهند راز واقعی جهان لاینحل می‌ماند، و تا آنجا که به بشر مربوط می گردد «راز این پرده نهان است و نهان خواهد بود.»[۹۹] ولی تیندال این اذعان به وجود راز در جهان را به قصد حمایت از اعتقاد به وجود خداوند به صورتی که در مسیحیت هست، به کار نبرده بود. در *دفاعیه ای برخطابهٔ بلفاست* (۱۸۷۴)، قول به فعالیت آفرینشگرانهٔ «موجودی را که خارج از کهکشانها باشد.»[۱۰۰] نه فقط بی پایه و بدون

90. *Scope and Limit of Scientific Materialism*

۹۱. *قلم اندازهای علمی برای غیر اهل علم* Fragments of Science for Unscientific People (طبع دوم) ص ۱۲۱ـ۱۲۲.

۹۲. پیشین، ص ۱۲۲.

93. object 94. subject

۹۵. *خطابه‌ها و مقالات*، ص ۴۰.

۹۶. *قلم‌اندازها*، ص ۱۶۶. ۹۷. پیشین، ص ۱۶۳. ۹۸. *خطابه‌ها و مقالات*، ص ۴۰.

۹۹. *قلم‌اندازهای علمی*، ص ۹۳. ۱۰۰. *خطابه‌ها و مقالات*، ص ۴۷.

دلیل تجربی خواند، بلکه «مخالف با روح علم شمرد.»[۱۰۱] علاوه براین درهمان دفاعیه، آنجاکه به یك منتقد کاتولیك پاسخ می‌داد، گفته بود تا آنجا که مفهوم وجود متعال که منتقدانش بدان معتقدند، درمیان است، او اتهام الحاد را نسبت به خود رد نمی‌کند.

بنابراین ماتریالیسم علمی تیندال محدود به یك نظرگاه روش شناختی که پژوهش علمی ایجاب کرده باشد نبود. فی‌المثل صرفاً نمی‌گفت که روانشناس علمی باید خط پژوهش خود را درباب رابطهٔ بین ذهن و جسم برمبنای این فرض دنبال گیرد که بین هر پدیدهٔ ذهنی و جریان فعالیتهای طبیعی بدن همبستگی متقابلی می‌توان یافت. کلام اصلی او این بود که در حوزهٔ معرفت، علم رقابت ناپذیر است. مسائلی که به مدد علم نتوان حل کرد، علی‌الاصول پاسخ‌ناپذیرند. دین از نقض و نفی مصون است چرا که صرفاً یك تجربهٔ ذهنی شمرده می‌شود.[۱۰۲] ولی اگر ادعا کند که معرفت ما را گسترش می‌دهد، ادعایش درست نیست. بنابراین تیندال به معنی کلی کلمه پوزیتیویست بود. وی با اذعان به قلمروی خاص برای لاادریگری، رازها یا معماها و به عبارت دیگر امور لاینحل، موضعی درپیش گرفت که به‌سختی و بی انعطافی موضع نوپوزیتیویستها یا پوزیتیویستهای منطقی متأخر نبود. ولی این امر این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که ماتریالیسم علمی برای او به منزلهٔ برداشت پوزیتیویستی از رقابت ناپذیری علم در حوزهٔ معرفت بود.

(دو) سرلسلی استفن[۱۰۳] (۱۸۳۲ ـ ۱۹۰۴) مؤلف یك کتاب دوجلدی به نام *تاریخ تفکر انگلیسی در قرن هجدهم*[۱۰۴] (۱۸۷۶) و یك کتاب سه جلدی دربارهٔ *اصالت فایده‌ایهای انگلیس*[۱۰۵] (۱۹۰۰). هم براین نظر بود که لاادریگری تنها نظرگاهی بود که واقعاً با روح علمی راستین هماهنگ بود. او در ابتدا در سلك روحانیت بود، بعد به ترتیب تحت تأثیر ج. ا. میل، داروین و اسپنسر قرار گرفت و در سال ۱۸۷۵ بکلی مقام روحانی خود را ترك کرد.

در بحث از ماهیت ماتریالیسم برآن بود که ماتریالیسم «نظرگاه پژوهنده‌ای را که خود جسمانی و محصور در جسمانیات است می‌نمایاند. انسان مادام که می‌بایست با مواد و اشیاء

۱۰۱. پیشین.

۱۰۲. «هیچ استدلال الحادی نمی‌تواند دین را از قلب بشر بیرون کند. منطق نمی‌تواند ما را از حیات محروم سازد، و دین برای دیندار در حکم حیات است. و به عنوان تجربهٔ درونی و وجدانی، خارج از دسترس حملات منطق است» پیشین، ص ۴۵.

103. Sir Leslie Stephen

104. *History of English Thought in the Eighteenth Century*

105. English Utilitarians

لمس شدنی، جابه جا شدنی، دیدنی یا به هرحال محسوس از طریق حواس سر کند، ماتریالیست است.»[۱۰۶] به عبارت دیگر پژوهش علمی مستلزم ماتریالیسم روشمندانه یا روش شناختی است. و مستلزم قبول چنین آموزه‌ای نیست که مادّه واپسین واقعیت است.

از این سخن چنین برنمی‌آید که ما می‌توانیم قائل به اصالت روح باشیم و بگوئیم روح حقیقت غائی است. حقیقت ماده این است که «ما نمی‌توانیم به پشت پرده ای که واقعیت است، دست یابیم.»[۱۰۷] اگر بکوشیم که این کار را بکنیم یکسره به «حوزهٔ احکام متعارض (جدلی الطرفین)[۱۰۸] که فراتر از تجربه است، و تارعنکبوتهای مغز درمی‌غلتیم.»[۱۰۹] «شناخت ناپذیر»ی که فراتر از «واقعیت» نهفته است «یك لوح سپید نانوشته است.»[۱۱۰] البته آن را مجازاً لوح نام می‌نهیم وبا این تسمیه یا تشبیه، واقعیتی پیدا نمی کند. «رازهای باستان همچنان سر به مهرند؛ انسان هنوز هم چیزی از لایتناهی و مطلق متعال نمی‌داند.»[۱۱۱]

باید به این نکته پی برد که اگر یك وقت جهان پدیده‌ها برابر با «واقعیت» نهاده شده، دلیل متینی دردست نیست که تصور کنیم نادانستنیهایی فراتر از آن وجود دارد. چه دلیلی برای این تصور داریم که رازی وجود دارد که همواره به صورت راز باقی می‌ماند؟ برعکس اگر دلیل متینی برای این تصورداریم که مطلق متعال ناشناختنی ای وجود دارد، دیگر دلیل محکمی برای برابر گرفتن جهان پدیده‌ها با واقعیت (یا حقیقت) نداریم. ولی لاادریگری استفن بیشتر نمایانگر یك نظرگاه کلی است و نه یك موضع سنجیده و نیك اندیشیده. فقط علم است که به ما معرفت روشن می بخشد. علم چیزی ازمطلق متعالِ فراتر از تجربه نمی‌داند. ولی ما احساس می کنیم که حتی اگر همهٔ مسائل علمی پاسخ یافته وحل شده بود، کل جهان همچنان اسرارآمیز و معماگونه بود. باری این معما لاینحل است.

لازم به یادآوری نیست که به هیچ وجه نباید ماتریالیسم علمی و لاادریگری را منکر ارزشهای اخلاقی درنظرآورند. تیندال به تأکید می گفت که ارزشهای اخلاقی مستقل ازاعمال و عقاید دینی اند، و ماتریالیسم علمی را نباید تحقیرکننده یا خواردارندهٔ والاترین آرمانهای بشری به شمار آورد. درمورد سر لسلی استفن هم باید گفت، دریکی از آثارش به نام *علم اخلاق*[۱۱۲] (۱۸۸۲) می کوشد کار اسپنسر را در بنانهادن اخلاق برپایهٔ تکامل دنبال گیرد و

۱۰۶. *دفاعیهٔ یك لاادری گو وسایر مقالات*، ص ۵۲ (*An Agnostic's Apology and Other Essays*) آنچه نقل شد از مقاله‌ای است به نام «ماتریالیسم چیست؟» که در سال ۱۸۸۶ نوشته شده.

۱۰۷. پیشین، ص ۶۶.

108. antinomy

۱۰۹. پیشین، ص ۵۷. ۱۱۰. پیشین. ۱۱۱.پیشین، ص ۲۰.

112. *Science of Ethics*

پرورده تر سازد. اگر از منظر انتزاعی بنگریم، نقش اخلاق همانا افزایش سلامت و سرزندگی اورگانیسم اجتماعی است. اگر از منظر تاریخی بنگریم اصول اخلاقی یك روند انتخاب طبیعی را از سرگذرانده اند، و آن اصولی که در افزایش خیر و صلاح اورگانیسم اجتماع مؤثرتر بوده اند، برآنهائی که کمتر مؤثر بوده اند غلبه یافته اند. به عبارت دیگر از جامعه صحه گرفته اند. بدینسان اخلاق هم زیر چتر قانون بقای اصلح می آید. پیداست که نظرگاه استفن بانظرگاه ت. هـ. هاکسلی فرق دارد.

۷. ج. ج. رومانز و دین

البته لاادریگری تنها نظرگاهی نبود که طرفداران نظریهٔ تکامل درپیش گرفته باشند. فی المثل هنری دراموند[۱۱۳] (۱۸۵۱ ـ ۱۸۹۷)، نویسنده ای که یك وقت آثارش از اقبال عظیمی برخوردار بود، می کوشید که علم ودین، داروینیسم و مسیحیت را بر وفق عمل یك قانون تکامل مداوم، الفت دهد. جالب تر از او مورد جورج جان رومانز[۱۱۴] (۱۸۴۸ ـ ۱۸۹۴) زیست شناس و مؤلف آثاری چند دربارهٔ تکامل است، که از اعتقاد مذهبی سروکارش با لاادریگری افتاد و سپس از آنجا، از طریق وحدت وجود[۱۱۵] دوباره سر از خداشناسی مسیحی درآورد.

یك مرحله از اندیشهٔ لاادریگویانهٔ رومانز دراثری به نام *بررسی ساده وصریح خداشناسی*[۱۱۶] که در سال ۱۸۷۸ با نام مستعار **فیزیکوس** منتشر گردید نمایان شد. دراین اثر این نکته را مطرح ساخته بود که هرچند تا آنجا که عقل ما کار می کند چه بسا هیچ جهانی بدون خدا نتواند پدید آمد، ولی شاهد راستینی بر وجود خداوند وجود ندارد. چندسال بعد در سخنرانی ای که تحت عنوان *ذهن، حرکت و یگانه انگاری*[۱۱۷] (۱۸۸۵) منتشرکرد، یك نوع وحدت وجود را مطرح ساخت؛ ولی نظرگاه همدلانه تر او نسبت به خداشناسی مسیحی دراثری به نام *اندیشه هائی دربارهٔ دین*[۱۱۸] (۱۸۹۵) که به کوشش چارلز گور[۱۱۹] (اسقف آیندهٔ آکسفورد) تصحیح و انتشار یافت، جلوه گر شد. این اثر متشکل از مقالاتی بود که رومانز برای نشریهٔ *قرن نوزدهم*[۱۲۰] نوشته بود ولی انتشار نیافته بود؛ همچنین تعلیقات او بر طبع دوم *بررسی ساده وصریح خداشناسی* که این بار قرار بود با امضای مستعار **متافیزیکوس** منتشر گردد.

رومانز درمقالاتی که دربارهٔ تأثیر علم در دین نوشته، و بخشی از *اندیشه هائی دربارهٔ دین* را تشکیل می دهد، بحث می کند که این تأثیر مخرب بوده است چرا که پیشاپیش بی اعتباری قول به دخالت خداوند را در طبیعت یا شواهد حاکی از طرح و تدبیر الهی را آشکار می سازد.

113. Henry Drumond 114. George John Romanes 115. pantheism
116. *a Condid examination of Theism* 117. *Mind, Motion and Monism*
118. *Thoughts on Religion* 119. Charles Gore 120. *Nineteenth Century*

درعین حال، علم بالضروره این تصور را مفروض می گیرد که طبیعت یك نظام و نمایانگر نظم جهانی است، و خداشناسی دینی تبیین معقولی از این نظم جهانی به دست می دهد. باری اگر ما بخواهیم از آفرینندهٔ مفروض نظم و نظام جهان، به عنوان یك «ذهن الوهی سخن بگوئیم، باید درنظر داشته باشیم که هیچیك از صفات متعلق به اذهانی که ما با آنها آشنا هستیم، بدرستی قابل اطلاق به خداوند نیست. بنابراین کلمهٔ «ذهن» که به آن موجود مفروض نسبت می دهیم، مابازائی ندارد.»[۱۲۱] لذا به این معنی بحث دربارهٔ خداشناسی به لاادریگری می انجامد.

رومانز در تعلیقاتی که برای طبع دوم *بررسی ساده و صریح خداشناسی* نوشته بود، نظرگاه متفاوتی درپیش می گیرد و چنین احتجاج می کند که پیشرفت علم «به جای آنکه دین را تضعیف کند، به میزان زیادی باعث تحکیم آن شده. چرا که یکسانی ویکنواختی علیت طبیعی را ثابت کرده است.»[۱۲۲] ولی این مسأله که آیا انسان باید نظام علّی جامع جهانی را بیان مداوم ارادهٔ الوهی یا صرفاً یك واقعیت طبیعی به شمار آورد، مسأله ای نیست که فقط به مدد فهم انسان حل شود. علم یك مبنای تجربی برای نگرش دینی به جهان فراهم می سازد، ولی رسیدن به این نگرش بستگی به ایمان دارد. آری «هیچکس حق ندارد امکان چیزی را که می توان آن را حاسهٔ درك ودریافت روحانی نامید منکر شود.»[۱۲۳] چنین حاسه ای درآگاهی دینی جلوه گر می گردد؛ و«خود عقل به من می گوید این انتظاری نامعقول نیست که دل و اراده بتوانند به **عقل بپیوندند و جست وجوی خداوند** برآیند.»[۱۲۴] راه مسیحی شدن این است که بسان یك مسیحی رفتار کنیم «واگرمسیحیت برحق باشد، دلایل حقانیتش، نه بلاواسطه ازطریق عقل نظری، بلکه بیواسطه ازطریق شهود روحانی آشکار خواهد شد.»[۱۲۵] درعین حال ایمان، یعنی تعهدی خاص به یك نگرش دینی از جهان، مستلزم «یك همت جدی»[۱۲۶] است، همتی که خود رومانز آمادگی آن را ندارد.

بدینسان اگر بگوئیم رومانز خود را به یك موضع خداشناسانهٔ دینی متعهد کرد اشتباه است. به یك معنی، او نه تنها از لاادریگری آغاز کرد، بلکه به لاادریگری نیز ختم کرد. ودر عین حال بین لاادریگری آغازین و پایانی او تفاوت معتنابهی هست. زیرا هرچند دریك دوره از زندگی اش متقاعد شده بود که وجدان علمی اش از او می خواهد که موضع لاادریگویانه اتخاذ کند، درسالهای بعد تأکید می کرد که نگرش دینی از جهان هم می تواند موجّه باشد، هرچند که باید به مدد شهود روحانی توجیه گردد. لاادریگو حق ندارد که این امکان را منتفی بداند، یا بگوید که تمسك به ایمان یك تمسك نابخردانه است. چه تجربهٔ ایمان هم می تواند شیوهٔ تحقیق پذیری خاص خود را داشته باشد، که علم را درآن حرفی یا حکمی نیست. به عبارت

۱۲۱. *اندیشه هائی دربارهٔ دین*، ص ۸۷. ۱۲۲. پیشین، ص ۱۲۴. ۱۲۳. پیشین، ص ۱۴۰.
۱۲۴. پیشین، ص ۱۳۲. ۱۲۵. پیشین، ۱۶۸. ۱۲۶. پیشین، ۱۳۱.

دیگر رومانز نه با لاادریگری کاملا خرسند بود، نه آمادگی آن را داشت که آن را کنار بگذارد. او همدلی ای با اعتقاد دینی به هم رسانده بود که تیندال به هم نرسانده بود. ولی احساس نمی کرد بتواند، به مدد همتی که برای ایمان لازم می شمرد، و وجود آن را پیش از ظهور طمأنینهٔ قلبی یافتن به صحّتِ آگاهی دینی ضروری می‌دانست، خود را متعهد به ایمان سازد.

۸. پوزیتیویسم؛ گروه طرفدار کنت، ج. هـ. لوئیس، و. ك. کلیفورد، ك.پیرسون

(یك) چنانکه دیده شد، ج. ا. میل اوگوست کنت را می ستود و آمادگی داشت که به نحو کلی راجع به دین انسانیت سخن بگوید. ولی علاقه ای به پیشنهادهای کَنت برای سازمان دادن یك کیش نوین یا خواب و خیالهای دیگرش دربارهٔ سلطهٔ روحانی و فکری ـ عقلی که فیلسوفان پوزیتیویست باید اعمال کنند نداشت. همچنین اسپنسر که انگیزه و الهامهائی از آراء کنت پذیرفته بود، دربرابر بعضی از نظریه های این فیلسوف فرانسوی موضع انتقادی گرفته بود،[۱۲۷] حال آنکه ت. هـ. هاکسلی فلسفهٔ کنت را کاتولیسیسم منهای مسیحیت می‌نامید. شاگردان واقعی کنت عبارتند ازریچارد کانگریو[۱۲۸] (۱۸۱۸ـ۱۸۹۹)، عضو کالج ودم[۱۲۹] آکسفورد، که اصول تعلیمات پوزیتیویستی کنت را از فرانسه به انگلیسی ترجمه کرده بود، و نیز یاران محفل او، که عبارت بودند از جان هنری بریجز[۱۳۰] (۱۸۳۲ ـ ۱۹۰۶)، فردریك هاریسون[۱۳۱] (۱۸۳۱ـ ۱۹۲۳) و ادوارد اسپنسر بیزلی[۱۳۲] (۱۸۳۱ ـ ۱۹۱۵).

«انجمن پوزیتیویستی لندن»[۱۳۳] درسال ۱۸۶۷ تأسیس شد و درسال ۱۸۷۰ یك معبد پوزیتیویستی در خیابان چپل[۱۳۴]، به صورت شعبه ای از آن افتتاح گردید. ولی پس از چندسال در محفل طرفداران کنت شکاف افتاد، و کسانی که رهبری پی یر لافیت[۱۳۵] (۱۸۲۳ـ ۱۹۰۳)، دوست و جانشین کنت و سردمدار پوزیتیویسم را قبول داشتند، کمیتهٔ پوزیتیویستی لندن[۱۳۶] را تشکیل دادند که در سال ۱۸۸۱ کانونی از آن خویش افتتاح کرد. بریجز نخستین رئیس کمیتهٔ جدید(۱۸۷۸ ـ ۱۸۸۰) بود وپس از او هاریسون به ریاست کمیته رسید. رهبر گروه اصلی کانگریو بود. در سال ۱۹۱۶ دوگروه بازبه هم پیوستند.[۱۳۷]

۱۲۷. اسپنسر در سال ۱۸۶۴ کتابی تحت عنوان *دلایل ناخرسندی از فلسفهٔ کنت* *Reasons for Dissenting from the Philosophy of Comte* نوشت.

128. Richard Congreve 129. Wadham College 130. John Henry Bridges

131. Frederic Harrison 132. Edward Spencer Beesley 133. London Positivist Society

134. Chapel Street 135. Pierre Laffitte 136. London Positivist Committee

۱۳۷. کمیتهٔ پوزیتیویستی لندن در سال ۱۸۹۳ نشریه ای به نام *The Positivist Review* بیرون داد. این نشریه از سال ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۵ تغییر نام داد و با عنوان «انسانیت» *Humanity* منتشر گردید وسپس به محاق تعطیل افتاد.

(دو) البته متفکران مستقل، بیشتر از کسانی که فقط دل در هوای اشاعهٔ آئین ناب کنت بسته بودند، جالب توجه ترند. یکی از این متفکران مستقل جورج هنری لوئیس[۱۳۸] (۱۸۱۷ ـ ۱۸۷۸) بود. وی کتابی دوجلدی به نام *تاریخ زندگینامه‌ای فلسفه*[۱۳۹] (۱۸۴۵ ـ ۱۸۴۶) نوشته بود که زمانی مورد اقبال مردم بود ولی مدتهاست که از اعتبار افتاده است. لوئیس در بدایت کار پیرو پرشور کنت بود، و در ۱۸۵۳ کتاب *فلسفهٔ علوم مثبته*[۱۴۰]ی کنت را منتشر کرد. ولی هر چند پوزیتیویست باقی ماند یعنی قائل به فلسفه‌ای بود که کلی‌ترین تعمیمها را از نتایج علوم اخذ می‌کرد و از هر آنچه فراتجربی باشد رویگردان بود، ولی از کنت فاصله گرفت و بیشتر تحت نفوذ اسپنسر درآمد. درفاصلهٔ سالهای ۱۸۷۴ تا ۱۸۷۹ کتابی تحت عنوان *مسائلی درزمینهٔ زندگی و ذهن*[۱۴۱] در پنج مجلد منتشر کرد.

لوئیس بین پدیده‌ای که صرفاً با توجه به عوامل سازنده اش قابل فهم است و پدیده‌ای که از دل آن عوامل به صورت چیزی تازه و نوظهور بیرون می‌آید، فرق می‌نهاد. اولی را «نتیجه» و دومی را «منتجه» یا برآیند بالنده[۱۴۲] نام نهاده بود. اندیشهٔ این فرق گذاری ابتکار خود لوئیس نبود، ولی اصطلاح «برآیند بالنده» را خود او ساخته بود، و این اصطلاح در فلسفهٔ تکامل نقش معتنابهی ایفا کرد.

(سه) یك شخصیت پرجاذبهٔ دیگر ویلیام کینگدون کلیفورد[۱۴۳] (۱۸۴۸ ـ ۱۸۷۹) بود، که ازسال ۱۸۷۱ به بعد استاد ریاضیات کاربسته دریونیورسیتی کالج لندن بود. این ریاضیدان برجسته به مباحث فلسفی نیز علاقهٔ فوق‌العاده‌ای داشت. همچنین مبلّغ پرشور «دین انسانیت» بود.

شاید معروفترین اندیشهٔ فلسفی کلیفورد، همان «ذهن ـ ماده»[۱۴۴] او باشد که آن را برای حل مسألهٔ رابطهٔ بین روحانی وجسمانی و پرهیز از گردن نهادن اجباری به برآمدن و بالیدن ذهن از ماده‌ای بکلی نامتجانس با آن، پیشنهاد کرد. کلیفورد بسان سایر طرفداران نظریهٔ باستانی همه روانی[۱۴۵] منظورش این نبود که همهٔ ماده‌ها از شعور یا آگاهی برخوردارند. پیشنهاد او از این قرار بود که رابطهٔ بین روحانی و جسمانی شبیه رابطهٔ بین یك جملهٔ ملفوظ و صورت مکتوب همان جمله است. میان آنها تناظر کامل وجود دارد، وفی‌المثل هر اتمی دارای یك جنبهٔ روحانی است. بروز بالنده یا ظهور خلق‌الساعه منتفی نیست. چه آگاهی وقتی به هم می‌رسد که ذهن ـ ماده سازمانی به خود گرفته و پرورش و پیشرفتی یافته باشد. ولی مسألهٔ جهش از جسمانی به

138. George Henry Lewes
139. *Biographical History of Philosophy*
140. *Philosophy of Positive Sciences*
141. *Problems of Life and Mind*
142. emergent
143. William Kingdon Clifford
144. mind - stuff
145. panpsychism

روحانی که ممکن است دلالت بردخالت علّی یك عامل خلاق بنماید پذیرفته نیست.[۱۴۶]

کلیفورد در حوزهٔ اخلاق اندیشهٔ خویشتن قبیله‌ای[۱۴۷] را مطرح می‌ساخت. هر فردی انگیزه‌ها و امیال و آرزوهای خودگرایانه‌ای دارد. ولی مفهوم انسان اتم‌وار یعنی فردی کاملاً جدا از دیگران و مکتفی به نفس انتزاعی بیش نیست. در عالم واقع هر فردی ماهیتاً و به خاطرِ داشتن خویشتن قبیله‌ای عضوی از اعضای اورگانیسم اجتماع یعنی قبیله است. ارتقاء اخلاقی عبارت است از درآوردن امیال و انگیزه‌های خودگرایانه تحت انقیاد منافع و مصالح قبیله، به شیوه‌ای که به تعبیر داروینی قبیله را برای بقا اصلح می‌گرداند. وجدان، ندای خویشتن یا نفس قبیله‌ای است؛ و آرمان اخلاقی این است که هرفرد روح جمعی بیابد و یك شهروند مفید و مؤثر باشد. به عبارت دیگر اخلاقی که کلیفورد وصف می‌کند شباهت فراوانی دارد به آنچه برگسون بعدها «اخلاق بسته» اصطلاح کرد.

کلیفورد در زمینهٔ دین تندرو و متعصب بود. نه فقط روحانیان را دشمنان بشریت و مسیحیت را آفت می‌شمرد بلکه به هرگونه اعتقادی نسبت به وجود خداوند حمله می‌کرد. بدینسان بیشتر شبیه به بعضی از پژوهندگان و اندیشه‌وران روشنگری فرانسه بود تا لاادریگویان قرن نوزدهمی انگلیس، که درهرآنچه راجع به دین و نمایندگان رسمی اش می گفتند جانب ادب را فرو نمی‌گذاشتند. او را با نیچه مقایسه کرده‌اند که بی مناسبت هم نیست. در عین حال سنگ یك دین جانشین، یعنی همان دین انسانیت را به سینه می‌زد، هرچند استقرار ملکوت انسان را در پیشرفت علم می‌دید نه هیچگونه سازمانی از آن دست که کنت پیشنهاد کرده. کلیفورد از «عاطفه‌ای جهانگیر» که انسان می‌تواند نسبت به کل جهان داشته باشد سخن می‌گفت؛ ولی قصدش این نبود که وحدت وجود را جانشین توحید بگرداند. بلکه بیشتر درهوای این اندیشه بود که چگونه بشر جانشین خدا شود، و اعتقاد به خداوند را مخالف با پیشرفت انسان و اخلاق می‌دانست.

(۴) پس از کلیفورد، به جای او، کارل پیرسون[۱۴۸] (۱۸۵۷ ـ ۱۹۳۶) کرسی ریاضیات کاربسته را اشغال کرد. کارل پیرسون بعدها (۱۹۱۱ تا ۱۹۳۳) استاد کرسی بهسازی نژاد گالتون در دانشگاه لندن شد.[۱۴۹] در آثار پیرسون روحیهٔ پوزیتیویستی عیان است. او کسی نبود که به دیدهٔ

۱۴۶. کلیفورد چیزی نظیر پدیدارانگاری هیوم فرض کرده است، و لذا قائل به این شده که انطباعات یا حسیات متشکل ازذهن ـ ماده می‌توانند سابق برآگاهی وجود داشته باشند. وقتی که آگاهی به هم می‌رسد، اینها موضوع و متعلق آن قرار می‌گیرند. ولی لازمهٔ وجود یافتنشان این نیست که موضوع آگاهی باشند.

147. tribal self 148. Karl Pearson

۱۴۹. سرفرانسیس گالتون (۱۸۲۲ ـ ۱۹۱۱) Sir Francis Galton از خویشان داروین و مؤسس رشتهٔ علمی بهسازی نژاد eugenics، و قائل به اطلاق اصل انتخاب طبیعی که در طبیعت خود به خود عمل می‌کند، به جامعهٔ انسانی بود.

مهربانی و ملاحظه به آراء کنت دربارهٔ پرستش دینی بنگرد، بلکه اعتقاد راسخی به رقابت ناپذیری و یکه تازی علم داشت. و نظر گاهش نسبت به متافیزیك و الهیات خیلی شبیه بود به نظرگاهی که بعدها نوپوزیتیویستها درپیش گرفتند.

به نظر پیرسون نقش علم عبارت است از «رده بندی امور واقع، و تشخیص توالی و اهمیت نسبی آنها»[۱۵۰] و زهوار علمی ذهن همانا انس و عادت به انجام قضاوتهای غیرشخصی دربارهٔ واقعیات است، قضاوتهائی که براثر احساسات شخصی یا سلیقه‌ورزیهای مربوط به طبع و طبیعت فردی تحریف نشده باشد. چنین زهوار ذهنی‌ای در فلاسفهٔ اهل مابعدالطبیعه (متافیزیسینها) معهود نیست. متافیزیك در واقع شعری است که نقاب چیزدیگری به چهرهٔ خود زده است. «شاعر عضو ارجمندی از جامعه است، چرا که معلوم است شاعر است... حکیم اهل مابعدالطبیعه هم شاعر است، غالباً هم شاعر بزرگی است، ولی بدبختانه به شاعری شناخته نیست، چرا که می کوشد شعرش را جامهٔ عقل و منطق بپوشاند، ولاجرم درمعرض این است که به صورت عضو خطرناکی از جامعه درآید.»[۱۵۱] رودولف کارناپ هم دقیقاً با چنین نظرگاهی موافق بود.

حال باید دید امور واقع یا واقعیاتی که مبنای قضاوت علمی را تشکیل می‌دهند کدامند؟ سرانجام به اینجا می‌رسیم که اینها تأثرات حسی یا حسیات اند. اینها در مغز ذخیره می شوند، و مغز به صورت مرکز تلفن عمل می کند، و ما گروههائی از این تأثرات یا انطباعات را به بیرون از خود فرا می افکنیم و از آنان به عنوان اعیان خارجی سخن می گوئیم. «بدینسان ما آن [گروهی را که فراافکنده ایم] **پدیده** می خوانیم، و در زندگی عملی آن را **واقعی** می‌دانیم.»[۱۵۲] نمی‌دانیم و نمی توانیم بدانیم که در ورای تأثرات حسی چه نهفته است. ادعای فلاسفه ای که می گویند در اشیاء فی نفسه نفوذ کرده اند و به آنها راه برده اند، بکلی مشکوك است. در واقع ما حتی نمی توانیم به درستی این سؤال را مطرح کنیم که تأثرات حسی ناشی از چیست. چرا که رابطهٔ علّی صرفاً رابطهٔ توالی منظم بین پدیده هاست. بنابراین پیرسون اصطلاح «حسیات» را بر «تأثرات حسی» ترجیح می‌دهد چرا که اصطلاح اخیر طبعاً فعالیت علّی یك عامل نامعین را القا می کند.

بدیهی است که پیرسون نمی خواهد بگوید که علم صرفاً عبارت است از ملاحظهٔ حسیات یا تأثرات حسی. مفاهیم از حسیات اخذ می گردد؛ و استنتاج قیاسی از لوازم روشی علمی است. ولی علم در حسیات ریشه دارد و به حسیات ختم می شود، به این معنی که ما نتایج یك استدلال یا

۱۵۰. دستور علم (طبع دوم، با افزایش و پیرایش، ۱۹۰۰) *The Grammer of Science* ص، ۶.
۱۵۱. پیشین، ص ۱۷. ۱۵۲. پیشین، ص ۶۴.

استنتاج را با روند تحقیق پذیری یا درستی آزمائی[۱۵۳] می آزمائیم. علم به عنوان مجموعه ای از گزاره ها، یك تلفیق ذهنی است ولی از سوی دیگر به تأثرات حسی تکیه دارد.

این تعبیر را که علم یك تلفیق ذهنی است، باید به معنی حقیقی آن گرفت. چنانکه پیشتر دیدیم، در سطح اندیشهٔ ماقبل علمی، یك عین طبیعی ثابت، همانا ساختهٔ ذهن است. و در سطح علمی، هم قوانین و هم هستومندهای علمی[۱۵۴] ساخته های ذهنی اند. قوانین توصیفی علم،[۱۵۵] فرمولهای کلی ای هستند که به خاطر رعایت اقتصاد فکر ساخته شده اند و «منطقی که انسان در جهان می یابد چیزی جز بازتاب قوهٔ استدلال خود او نیست.»[۱۵۶] در مورد هستومندهای مفروض نظیر اتم هم، کلمهٔ «اتم» دلالت بر یك عین مشهود یا شیء فی نفسه ندارد. «هیچ فیزیکدانی یك اتم تك و تنها را ندیده یا احساس نکرده است. اتم و مولکول مفاهیم عقلی - انتزاعی ای هستندکه فیزیکدانان به مدد آنها پدیده ها را طبقه بندی می کنند، وروابط بین توالی آنها را تدوین و تلفیق می نمایند.»[۱۵۷] به عبارت دیگر، نفی حکمت کردن از متافیزیك به عنوان یك منبع ممکن معرفت دربارهٔ اشیاء فی نفسه کافی نیست. خود علم باید خود را از خرافاتش بپیراید و از گرایش به این اندیشه که مفاهیم مفیدش اشاره به هستومندها یا نیروهای نهانی دارد بپرهیزد.

پیرسون در مورد آثار اجتماعی مفید علم تأکید فراوان دارد. علاوه برکاربرد فنی دانش علمی و استفاده از آن در رشته های خاص نظیر بهسازی نژاد، روش علمی دارای تأثیر آموزشی و پرورشی کلی است. «علم جدید از آنجا که ذهن را با تحلیل بیطرفانهٔ واقعیات الفت می دهد، تعلیم و تربیتی است که می تواند حس اجتماعی یعنی شهروندی خوب را ارتقادهد.»[۱۵۸] پیرسون تا آنجا پیش می رود که قولی از کلیفورد را موافقانه نقل می کند، دایر براینکه اندیشهٔ علمی همانا خود پیشرفت انسانی است، نه اینکه صرفاً از لوازم یا شرایط آن باشد.

بنابراین پیرسون برمبنای پدیده انگاری ای که درسنت هیوم و ج. ا. میل قرار دارد، نظریه ای راجع به علم درمیان آورد که شبیه به نظریهٔ ارنست ماخ است.[۱۵۹] فی الواقع ماخ کتاب کوششهائی در *تجزیه و تحلیل حسیات*[۱۶۰] خود را به پیرسون اهدا کرده بود. آنچه میان آنها

153. verification 154. scientific entities

۱۵۵. پیرسون برآن است که علم صرفاً توصیفی است، نه توضیحی. قوانین علمی «صرفاً وصف می کنند، آنها هرگز راه و روش معتاد ادراکات ما یعنی تأثرات حسی را که ما به «جهان خارج» فرامی افکنیم، تبیین نمی کنند.» پیشین، ص ۹۹.

۱۵۶. پیشین، ص ۹۱. بنابراین هیچ نوع برهان اتقان صنع برای اثبات وجود خداوند اعتبار ندارد.

۱۵۷. پیشین، ص ۹۵. ۱۵۸. پیشین، ص ۹.

۱۵۹. نگاه کنید به بخش دوم از جلد هفتم این *تاریخ فلسفه*.

160. *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*

مشترك بود این اندیشه بود که علم ما را قادر به پیش بینی می سازد و در راه این هدف به ما این امکان را می بخشد که با به هم ربط دادن پدیده ها در مفاهیمی هرچه کمتر و ساده تر، اقتصاد فکر را رعایت کنیم. و هردوی آنها نیز هستومندهای مشاهده ناپذیر علمی را ساختهٔ ذهنی می شمردند. به علاوه، از آنجا که هم پیرسون و هم ماخ پدیده ها را قابل تحویل به حسیات می دانند، چنین نتیجهٔ غریبی می گیرند که هرچند علم صرفاً توصیفی است، در واقع، غیر از محتویات آگاهی بشر، جهانی وجود ندارد که توصیف شود. بدینسان اصالت تجربه، که با تأکید براین نکته آغاز می گردد که اصل همانا مبانی تجربی هرگونه معرفتی است، با این تحلیل پدیده انگارانهٔ تجربه سرازاین حکم درمی آورد که ورای حوزهٔ حسیات، جهانی نیست. به تعبیر دیگر، اصالت تجربه می خواست توجه به واقعیات را افزایش دهد، ولی سرانجام واقعیات را فقط عبارت از حسیات دانست.

۹. ب. کید؛ چند اشاره و نتیجه

به طور کلی می توان گفت اندیشه ورانی که دراین فصل مطرح شدند، از نقشی که روش علمی در افزایش عظیم معرفت انسان به جهان ایفا کرده، یاد کرده اند و در اطراف آن داد سخن داده اند. توجه آنها همراه با این اعتقاد بود که روش علمی تنها وسیلهٔ کسب هرآن چیزی بود که شایستهٔ نام معرفت بود. به نظر آنان علم مدام مرزهای معرفت انسان را فراتر می برد، و اگر چیزی در ماورای دسترس علم باشد لاجرم نادانستنی و ناشناختنی است. فلسفهٔ مابعدالطبیعه و کلام ادعا می کنند که گزاره های راستینی راجع به فراپدیدارها ارائه می کنند ولی ادعای آنها مشکوك است.

به عبارت دیگر رشد نگرش اصیل علمی بالضروره همراه با رشد لاادریگری است. اعتقاد دینی متعلق به دورهٔ کودکی نوع انسان است، نه به عقل و کمال دورهٔ بزرگسالی اش. البته ما نمی توانیم ثابت کنیم که در ورای پدیده ها ــ که رابطهٔ میان آنها مورد پژوهش اهل علم است ــ هیچ واقعیت یا حقیقتی نیست. علم به توصیف می پردازد، نه به تبیینهای غائی. در واقع هرچه پدیده ها بیشتر به حسیات یا تأثرات حسی فروکاسته شوند، پرهیز از تصور یك واقعیت فراپدیداری[۱۶۱] دشوارتر می گردد. ولی در هرحال واقعیتی از این دست نمی تواند معلوم گردد یعنی موضوع شناخت قرار گیرد. و ذهن عاقل و بالغ به این واقعیت گردن می نهد و به لاادریگری روی می آورد.

باید گفت که رومانز سبب شد که لاادریگری معنایی پیدا کند فراتر از اذعان رسمی به اینکه نبودن خداوند را نمی توان اثبات کرد. ولی نزد متفکرانی که ذهنیت پوزیتیویستی بیشتری

161. metaphenomenal reality

داشتند، دین، تا آنجا که پای آدمهای عاقل و بالغ در میان بود، فاقد محتوای فکری ـ عقلی بود. به این معنی که آن را عبارت از اعتقاد به صدق قضایای راجع به خداوند نمی‌شمردند. به نظر آنان دین تا آنجا که مطمح نظر آدمهای عاقل وبالغ است، قابل تحویل به یك عنصر عاطفی است. ولی رهیافت عاطفی یا متوجه به کل جهان است که موضوع عاطفه یا احساس همدردی نسبت به همه چیز است، یا متوجه به انسانیت است، چنانکه در به اصطلاح دین انسانیت مطرح است. ماحصل آنکه عنصر عاطفی دین راباید از مفهوم خدا جدا کرد و به سوی چیزی دیگر متوجه ساخت، و دین سنتی چیزی است که در حرکت پیشروندهٔ معرفت علمی، عقب خواهد ماند.

بنابراین می‌توانیم گفت که عدهٔ زیادی از متفکرانی که دراین فصل مطرح شدند پیشتازان به اصطلاح اومانیستهای علم‌گرای امروز بودند، که عقیدهٔ دینی را فاقد پشتوانهٔ عقلی می‌شمارند و می‌کوشند اثر زیانبار ادعائی دین را در پیشرفت و اخلاق بشر مطرح سازند. بدیهی است که اگر کسی معتقد باشد که انسان ذاتاً به خداوند به عنوان غایت قصوای خود ربط دارد، در صحت کاربرد اصطلاح **اومانیسم** [= اصالت بشر] برای فلسفهٔ الحادی چون و چرا خواهد کرد. ولی اگر کسی نهضت تکامل در جامعهٔ بشری را صرفاً پیشرفتی در معرفت علمی و سلطه یافتن بشر بر خویش و محیط خویش بشمارد، کمتر می‌تواند جائی برای دین ــ که توجه انسان را به ماوراء و متعال معطوف می‌دارد ــ بیابد. اصالت علم[۱۶۲] بالضروره مخالف با دیانت سنتی است.

بنجامین کید[۱۶۳] (۱۸۵۸ ـ ۱۹۱۰) مؤلف آثار مردم پسندی چون *تکامل اجتماعی*[۱۶۴] (۱۸۹۴)، *مبانی تمدن غرب*[۱۶۵] (۱۹۵۲) و *علم قدرت*[۱۶۶] (۱۹۱۸) نظرگاه متفاوتی را مطرح ساخت. به عقیدهٔ او انتخاب طبیعی در جامعهٔ بشری در جهت حمایت از رشد صفات عاطفی و مهرآمیز بشر است تا رشد صفات عقلی او. و از آنجا که دین در جنبه‌های عاطفی طبیعت انسان ریشه دارد، عجبی نیست اگر می‌بینیم که در طول تاریخ و تنازع بقا، اقوام دیندار برجوامع بشری سلطه می‌یابند. چراکه دین، به شیوه‌ای که علم هرگز نمی‌تواند، نوعدوستی و سرسپردگی به مصالح جامعه را درانسان تشویق می‌کند و دامن می‌زند. دین بویژه از لحاظ جنبه‌های اخلاقی‌اش قوی‌ترین نیرو درمیان نیروهای اجتماعی است. و والاترین مظهرِ آگاهی دینی همانا مسیحیت است، که تمدن غرب برمبنای آن ساخته شده است.

به عبارت دیگر، کید عقل را به عنوان یك نیروی سازنده در تکامل اجتماعی دست کم می‌گرفت و در مورد احساسات تأکید می‌کرد. و چون دین را از محتوای عقلی ـ فکری‌اش

162. scientism 163. Benjamin Kidd 164. *Social Evolution*
165. *The Principles of Western Civilization* 166. *The Science of Power*

عاری می کرد و آن را قوی ترین جلوهٔ جنبهٔ عاطفی طبیعت انسان می شمرد، آن را عامل لازمی در پیشرفت انسان به حساب می آورد. بدینسان از نظر او انتقاد خصمانهٔ عقل ویرانگر از دین، همانا حمله به پیشرفت بود.

تقدیر کید از تأثیر دین در تاریخ بشر کاملا موجه بود. ولی تأکیدی که درباب جنبه‌های عاطفی دین قائل بود، راه را برای این شبهه بازمی کرد که لابد عقاید دینی همردیف افسانه‌ها و اسطوره‌های عاطفه پرورد است که در عالم واقع اثر عظیمی دارد، ولی با رشد ذهنیت بشر یعنی با بلوغ او، دیگر نیازی به قبول آنها نخواهد بود. کید به این شبهه چنین پاسخ خواهد داد که این شبهه بدون دلیل مسلم گرفته است که پیشرفت فقط با کاربرد عقل نقّادانه عملی شده است، حال آنکه به نظر او پیشرفت محصول رشد و گسترش جنبه‌های عاطفی و احساسات والای انسان بوده، نه رشد و گسترش عقلی که بیشتر ویرانگرست تا سامانگر. باری چیزی که مسلّم است این است که هرچند جنبه‌های عاطفی انسان از لوازم لاینفك طبیعت اوست، مهار این جنبه‌ها باید به دست عقل باشد. و اگر دین هیچگونه تضمین عقلی نداشته باشد، لامحاله مشکوك خواهد بود. بعلاوه، هرچند تأثیری که ادیان درجوامع بشری داشته‌اند یك واقعیت مسلّم است، به هیچ وجه برنمی آید که این تأثیر همواره مفید و مثبت بوده است. ما به اصول تمییز عقلی و منطقی نیازمندیم.

باری یك عقیدهٔ عمدهٔ دیگر هست که بین کید و کسانی که کید به آنها حمله می کند مشترك است، و آن این عقیده است که اصل انتخاب طبیعی، درجریان تنازع بقا، خود به خود درجهت پیشرفت عمل می کند.[۱۶۷] ودرست همین اعتقاد جزمی به پیشرفت است که در قرن بیستم مورد چون و چرا قرار گرفته است. با ملاحظهٔ حوادث فاجعه‌بار این قرن، بسختی می توان اعتماد فارغبالانه‌ای به آثار خیرخواهانهٔ عاطفهٔ جمعی داشت. ولی قبول این فرض را هم همان قدر دشوار می یابیم که پیشرفت علم، فی نفسه، مترادف با پیشرفت اجتماعی است. در اینجا مسألهٔ بسیار مهم و تعیین کننده ای مطرح است و آن همانا اهدافی است که معرفت علمی باید برآورد. وملاحظهٔ این مسأله ما را از حوزهٔ علم توصیفی فراتر می برد. بدیهی است که ما همه باید اتفاق نظر داشته باشیم که علم باید در خدمت انسان باشد. ولی نکته اینجاست که چگونه انسان را تعریف وتعبیر می کنیم. وپاسخی که به مسألهٔ اخیر یعنی تعریف و تعبیر انسان می‌دهیم، بتصریح یا بتلویح متافیزیك ما را تعیین می کند. کوشش برای طفره رفتن یا حذف کردن متافیزیك غالباً ناشی از سروسرداشتن با یك فرض و استنباطهای متافیزیکی نهانی و نظریهٔ نامعهودی دربارهٔ

۱۶۷. چنانکه پیشتر دیدیم، ت. هـ. هاکسلی استثنا بود، چه برآن بود که ارتقاء اخلاقی برخلاف جریان تکامل در طبیعت سیر می کند.

وجود است. به عبارت دیگر این تصور که پیشرفت علم متافیزیك را از صحنه بیرون می‌راند اشتباه است. چرا که متافیزیك بسادگی به صورت فرض و استنباطهای نهانی از جای دیگر سر برمی‌آورد.

فصل ۵

فلسفهٔ هربرت اسپنسر

۱. زندگی و آثار

هربرت اسپنسر در سال ۱۸۵۸، یك سال پیش از انتشار منشأ *انواع* داروین، طرحی از یك نظام ارائه کرد که می‌بایست برقانون تکامل یا به تعبیر خود او قانون ارتقاء مبتنی باشد. او یکی از معدود متفکران انگلیس است که عامدانه و عالمانه برای تلفیق یك نظام فلسفی جامع کوشیده‌اند. همچنین یکی از معدود فیلسوفان انگلیسی است که در زمان حیات خود به شهرت عالمگیر دست یافته‌اند. اسپنسر با اخذ هشیارانه اندیشه‌ای که در فضای آن عصر موج می‌زد و داروین دریك حوزهٔ محدود برای آن مبنای تجربی پیدا کرده بود، به اندیشهٔ کلیدی یك برداشت همدید[1] از جهان و زندگی و سلوك بشر دست یافت، که یك برداشت خوشبینانه و توجیه کنندهٔ اعتقاد قرن نوزدهمی به پیشرفت انسان بود، و همین برداشت بود که اسپنسر را یکی از پیام‌آوران بزرگ زمانه ساخته بود.

اسپنسر هر چند که یکی از شخصیتهای بزرگ عصر ویکتوریاست ولی امروزه این تصوررا القا می‌کندکه‌گویی‌یکی‌از فلاسفهٔ خیلی قدیمتر است. برخلاف ج. ا. میل که آثارش ــ اعم از اینکه کسی با آرای مطروحه درآنها موافق باشد یا نه ــ هنوز ارزش خواندن دارد، آثار اسپنسر امروزه کم خوانده می‌شود. و این صرفاً از آن روی نیست که تکامل بدل به سکهٔ رایجی شده است و دیگر شور و شوقی برنمی‌انگیزد. بلکه دلیلش این است که پس از معارضه‌جوییهای بی‌محابای قرن بیستم، دیگر بآسانی نمی‌توان پذیرفت که فرضیهٔ علمی تکامل فی نفسه می‌تواند مبنای محکمی برای آن ایمان خوشبینانه به پیشرفت بشر که به طور کلی ویژگی برجستهٔ اندیشهٔ اسپنسر بود، به دست دهد. ازیك سو پوزیتیویسم شیوه اش را تغییرداده بود و از ارائهٔ جهان بینیهای صریح و جامع طفره می‌رفت. از سوی دیگر آن فیلسوفانی که معتقد بودند

1. synoptic

سیر تکامل به یك معنی حقیقی به نفع بشر است، غالباً به نظریه‌های متافیزیکی‌ای روی آورده بودند که ذهن اسپنسر با آنها بیگانه بود. بعلاوه، میل نه فقط به بسیاری مسائل که هنوز مورد بررسی فیلسوفان انگلیسی است می‌پردازد، بلکه به شیوه‌ای نیز به آنها می‌نگرد یا آنها را طرح می‌کند که درخور می‌نماید، ولی اسپنسر به کندوکاو پردامنه در کلیت یك اندیشهٔ مهم می‌پردازد نه به تجزیه و تحلیل تفصیلی آن. هرچند اندیشهٔ اسپنسر در متن عصر ویکتوریا جای گرفته است و امروزه نمی‌توان او را دارای تأثیر مداوم و پایداری دانست، ولی این واقعیت به قوت خود باقی است که او یکی از نمایندگان پیشتاز و نمونهٔ نمایان قرن نوزدهم است. همین است که نمی‌توان به سکوت از کنار او گذشت.

هربرت اسپنسر در بیست و هفتم آوریل ۱۸۲۰ در دربی[2] به دنیا آمد. در سرگذشت میل گفتیم که در سن سه سالگی شروع به یونانی آموختن کرد، حال آنکه اسپنسر اذعان می‌کند که در سیزده سالگی چیز قابل ذکری از لاتین یا یونانی نمی‌دانسته است. باری به هر نحو بوده تا شانزده سالگی اندکی ریاضیات می‌آموزد؛ پس از چندماه مدیریت دریکی از مدارس دربی در شرکت راه آهن بیرمنگام و گلاستر[3] به عنوان مهندس استخدام می‌گردد. در سال ۱۸۴۱ که کار این شرکت و نصب خطوط آهن به پایان می‌رسد بیکار می‌شود. در خاطراتش می‌نویسد «معزولی به ازمشغولی!». ولی هرچند در سال ۱۸۴۳ به لندن نقل مکان می‌کند که کار ادبی پیشه کند، دوباره یك چند در شرکت راه آهن کار می‌کند و دست به اختراعاتی هم می‌زند.

در سال ۱۸۴۸ معاون سردبیر *اکونومیست* می‌شود و با جورج هنری لوئیس، هاکسلی، تیندال و جورج الیوت دوستی به هم می‌رساند. بویژه با لوئیس دربارهٔ نظریهٔ تکامل بحث می‌کرد؛ ودر میان مقالاتی که بدون امضا برای نشریهٔ *Leader* لوئیس می‌نوشت، مقاله‌ای بود دربارهٔ «فرضیهٔ رشد» که در آن از اندیشهٔ تکامل، به روایت لامارکی‌اش سخن گفته بود. در سال ۱۸۵۱ کتابی به نام *ایستایی‌شناسی اجتماعی*[4] منتشر کرد، و درسال ۱۸۵۵ کتابی به نام *مبانی علم‌النفس*[5] به خرج خودش، انتشار داد. دراین ایام وضع جسمانی‌اش مایهٔ نگرانی خاطرش شده بود و چند سفر به فرانسه رفت و درآنجا با اوگوست کنت آشنا شد. در سال ۱۸۵۷ به هر رنج و زحمتی بود توانست مجموعه‌ای از مقالاتش را منتشر سازد.

اسپنسر در اوایل سال ۱۸۵۸ طرحی برای انتشار *نظام فلسفهٔ تألیفی*[6] ریخت. این طرح که در سال ۱۸۶۰ توزیع شد، بنا بود در ده مجلد منتشر گردد. *مبانی اولیه*[7] در یك مجلد در سال ۱۸۶۲ بیرون آمد، و *مبانی علم‌الحیات*[8] در دو مجلد در فاصلهٔ سالهای ۱۸۶۴ تا ۱۸۶۷. *مبانی علم‌النفس* که ابتدا در سال ۱۸۵۵ در یك مجلد منتشر شده بود، درفاصلهٔ سالهای ۱۸۷۰ تا

2. Derby 3. Gloucester 4. *Social Statics* 5. *the Principles of Psychology*
6. *a System of Synthetic Philosophy* 7. *First Principles* 8. *The Principles of Biology*

۱۸۷۲ در دو مجلد انتشار یافت. و در فاصلهٔ سالهای ۱۸۷۶ تا ۱۸۹۶ *مبانی علم الاجتماع*[9] در سه مجلد. *داده های اخلاق*[10] (۱۸۷۹) همراه با دو جزء دیگرش، نخستین مجلد از *مبانی اخلاق*[11] (۱۸۹۲) را تشکیل داد. جلد دوم این اثر *عدالت*[12] (۱۸۹۱) بود. اسپنسر به انتشار طبعهای جدید چندین مجلد از *نظام* هم توفیق یافت. فی المثل طبع ششم *اصول اولیه* در سال ۱۹۰۰ منتشر گردید و یك طبع تجدیدنظر شده و تفصیل یافته از *مبانی علم الحیات* در سالهای ۱۸۹۸ ـ ۱۸۹۹ انتشار یافت.

نگارش و انتشار *نظام فلسفهٔ تألیفی* از موفقیتهای مهم اسپنسر بود که علی‌رغم نابسامانیهای جسمانی، و نیز در ابتدا مشکلات مالی وخیم، از عهدهٔ آن برآمده بود. او از نظر فکری ـ عقلی یك انسان خودساخته بود، و تألیف این اثر بزرگ مستلزم نگارش دربارهٔ بعضی موضوعات بود که هرگز آنها رابه درس نخوانده بود. ناگزیر بود اطلاعات مورد نیازش را از منابع مختلف گرد آورد، و سپس آنها را در پرتو اندیشهٔ تکامل تعبیر و تفسیر می کرد. از تاریخ فلسفه اطلاع اندکی داشت، آن هم از طریق منابع درجهٔ دوم. در واقع چند بار قصد خواندن *نقادی* اول کانت (*نقادی عقل نظری*) را کرد، ولی چون به این نظر کانت رسید که قائل به ذهنی بودن زمان ومکان بود، کتاب را کنار گذاشت. شناخت یا ستایش چندانی نسبت به نظرگاههایی جز نظرگاههای خودش نداشت. باری اگر اقتصاد سختکوشانهٔ فکری اش را به کار نمی بست، به پایان رساندن آن وظیفهٔ خودخواسته و کارسترگ نامحتمل بود.

از سایر آثار اسپنسر می توانیم از *تعلیم و تربیت*[13] (۱۸۶۱) که کتابی کوچك ولی خیلی موفق بود، *انسان در برابر دولت*[14] (۱۸۸۴) که یك مجادلهٔ نیرومند در برابر چیزی بود که مؤلف خود آن را تهدید بردگی می نامید، و *زندگینامهٔ* خودنوشت[15] (۱۹۰۴) که پس از وفات مؤلف منتشر شد، نام ببریم. اسپنسر در سال ۱۸۸۵ کتابی به نام *ماهیت و حقیقت دین*[16] در امریکا منتشر کرد که حاوی شرح مناقشه اش با فریدریك هاریسون[17] پوزیتیویست بود. ولی این کتاب توقیف شد، چرا که هاریسون به انتشار مجدد و بی اجازهٔ مقالاتش اعتراض کرده بود، علی الخصوص که مقدمه ای در پشتیبانی از موضع اسپنسر به قلم پروفسوری به نام یومانز[18] نیز در ابتدای کتاب گنجانده شده بود.

اسپنسر به استثنای عضویت در باشگاه آتنائوم[19] (۱۸۶۸)، از قبول همهٔ این قبیل وابستگیها و افتخارات خودداری می کرد. چنانکه وقتی برای تصدی کرسی فلسفهٔ ذهن[20] و

9. *the Principles of Sociology* 10. *The Data of Ethics* 11. *The Principles of Ethics*
12. *Justice* 13. *Education* 14. *The Man Versus the State* 15. *Autobiography*
16. *The Nature and Reality of Religion* 17. Frederic Harrison 18. Yeomans
19. Athenaeum 20. mental philosophy

منطق در یونیورسیتی کالج لندن از او دعوت به عمل آمد، آن را نپذیرفت. همچنین عضویت انجمن سلطنتی را هم رد کرد. شاید زبان حالش این بوده که وقتی که واقعاً به این گونه پیشنهادها نیاز داشته، چنین پیشنهادهایی به او نشده و وقتی هم که شده دیگر نیازی به آنها نداشته و نام و آوازه اش بلند گردیده بوده است. اما در مورد امتیازات و افتخاراتی که از سوی دولت به او پیشنهاد می شد باید گفت که مخالفت او با این گونه امتیازات اجتماعی او را از قبول آنها بازمی‌داشت نه دیرکرد این پیشنهادها.

اسپنسر در هشتم دسامبر ۱۹۰۳ درگذشت. در این ایام در کشور خودش بسی نامحبوب بود و این عمدةً به خاطر مخالفت او با جنگ بوئرها[۲۱] (۱۸۹۹ـ۱۹۰۲) بود که این جنگ را جلوهٔ روحیهٔ سلطه‌جویی نظامی می شمرد و منفور می‌داشت.[۲۲] درخارج، انتقادهایی از بی‌تفاوتی انگلیسیها نسبت به درگذشت یکی از شخصیتهای برجستهٔ مملکت به عمل آمد. درایتالیا با رسیدن خبر وفات او مجالس بزرگداشتی برپا گردید.

۲. ماهیت فلسفه و مفاهیم و مبانی اساسی آن

برداشت کلی اسپنسر از رابطهٔ بین فلسفه و علم شباهت بارزی با برداشت پوزیتیویستهای قدیمی نظیر اوگوست کنت داشت. هم علم و هم فلسفه به پدیده های معین و محدود و مشروط و قابل طبقه‌بندی می پردازند. البته به عقیدهٔ اسپنسر پدیده ها جلوه هایی از هستی مطلق نامتناهی و نامشروط اند که به آگاهی بشر می‌رسند. دانش با طبقه‌بندی سروکار دارد، حال آنکه هستی نامتناهی و لابشرط فی حد ذاته یگانه و طبقه‌بندی ناپذیر است، به عبارت دیگر قول به اینکه چنین هستی‌ای فراتر از حوزهٔ پدیده‌هاست برابر با این است که بگوییم فراتر از حوزهٔ دانستنیهاست.[۲۳] لذا فیلسوف هم نمی‌تواند بیشتر از دانشمند درآن پژوهش کند. علل غائی یا فراپدیداری خارج از دسترس فلسفه و علم قرار دارند.

بنابراین اگر می‌خواهیم بین فلسفه و علم فرق بگذاریم، نمی‌توانیم صرفاً بر وفق تفاوت موضوعات آنها عمل کنیم. چرا که هردوی آنها با پدیده سروکار دارند. ناگزیریم مسألهٔ درجات کلیّت را پیش بکشیم. «علم» نام خانوادگی علوم خاص[۲۴] است. و هرچند هر علمی ــ برخلاف شناخت پراکنده واقعیات جزئی ــ مستلزم تعمیم است، با این همه، حتی وسیع‌ترین

۲۱. جنگ بوئرها یا جنگ آفریقای جنوبی، جنگ (۱۸۹۹ ـ ۱۹۰۲) جمهوری افریقای جنوبی (ترانسوال) و سه کشور آزاد اورانژ با بریتانیای کبیر... (← *دایرة‌المعارف فارسی*).

۲۲. نظرگاه و موضع‌گیری اسپنسر در قبال جنگ بوئرها باعث شد که *تایمز* به او حمله کند.

۲۳. بعدها به نظریهٔ اسپنسر راجع به «نادانستنی» بازخواهیم گشت.

24. particular sciences

این گونه تعمیمها درقیاس با حقایق کلی فلسفه که در خدمت یگانه‌سازی علوم است، ناقص است. «بدینسان حقایق فلسفه همان رابطه‌ای را با والاترین حقایق علمی دارد که هریك از اینها با حقایق علمی فروتر دارد... فرودین‌ترین نوع معرفت، معرفتی توحیدنیافته[25] است؛ علم معرفتی است که توحید یافتگی و به هم پیوستگی اش ناقص است؛ فلسفه معرفتی است که توحیدیافتگی و به هم پیوستگی اش کامل است.»[۲۶]

حقایق کلی یا وسیعترین تعمیمهای فلسفه را می‌توان «فرآورده های اکتشاف» نامید.[۲۷] ودر این صورت با فلسفهٔ کلی سروکارداریم. به تعبیر دیگر می‌توان حقایق کلی را بروفق نقش فعالی که ایفا می‌کنند «ابزارهای اکتشاف» نامید.[۲۸] منظوراین است که در پرتو آنچه در حوزه های خاص هریك از پدیده ها از قبیل داده های اخلاق و جامعه شناسی پژوهش می کنیم، می‌توان اینها را حقایق به شمار آورد. و دراین حوزه ها با فلسفهٔ خاص سروکار پیدا می کنیم. *اصول اولیهٔ* اسپنسر مختص فلسفهٔ کلی یا بمعنی الاعم است، حال آنکه مجلدات چندگانهٔ کتاب مفصل *نظام* به اجزاء و بخشهای مختلف فلسفهٔ خاص یا بمعنی الاخص می‌پردازد.

برداشت اسپنسر ازرابطهٔ بین علم و فلسفه بروفق درجات یگانگی و به هم پیوستگی، چنین القا می‌کند که به نظر او مفاهیم اساسی فلسفه به مدد تعمیم از علوم خاص اخذ می گردد. ولی قضیه از این قرار نیست. چه او برآن است که مسلّمات و مفاهیم اساسی ای هست که در همهٔ اندیشیدنها دخالت دارد. فرض می کنیم فیلسوفی می خواهد دریکی از کوششهای فکری خود یك دادهٔ خاص را سرآغاز بحث و فحص قرار دهد، و تصور می کند که با این کار هیچ فرض یا مفروض دیگری را جز همان یکی در کار نمی‌آورد. در عالم واقع، همین نفس انتخاب یك دادهٔ خاص دلالت براین دارد که داده های دیگری هم وجود داشته‌اند که آن فیلسوف می‌توانسته آنها را برگزیند. و این مسأله وجود امور یا اشیاء دیگر غیر از آن یکی را مطرح می‌سازد. این نکته نیز مسلم است که هیچ چیز جزئی جز دررابطه و از طریق شباهتش با سایر اشیا و طبق طبقه‌بندی پذیری‌اش بر وفق صفات مشترك یا متمایز با آنها شناخته نمی‌گردد. بالنتیجه انتخاب یك دادهٔ جزئی یاخاص مستلزم قبول ضمنی تعدادی از اصول موضوعه یا «مسلمات تصریح نشده» است که همه با هم خطوط اصلی یك نظریهٔ فلسفی کلی را تشکیل می‌دهند. «عقل پیشرفته، برپایهٔ مفاهیم منتظم و منسجمی استوار است که نمی‌تواند خود را از آنها منفصل گرداند، و نمی‌تواند بدون استفاده از آنها حرکتی داشته باشد، درست همان طور که بدن بدون یاری اندامها نمی‌تواند بجنبد.[۲۹]

25. un - unified knowledge

۲۶. *اصول اولیه*، طبع ششم، ص ۱۱۹. ۲۷. پیشین، ص ۱۲۰. ۲۸. پیشین. ۲۹. پیشین.

ادعا نمی‌توان کرد اسپنسر موضعش را خیلی روشن و صریح و شسته ورفته بیان کرده است. چه از «مسلمات مسکوت»[۳۰] و «داده‌های تصریح نشده»[۳۱] و «اصول موضوعهٔ اذعان نشده»[۳۲] و «بعضی مفاهیم منتظم و منسجم»[۳۳] و «شهودهای اساسی»[۳۴] به نحوی سخن می‌گوید، که گویی معنای این عبارات نیاز به روشن‌سازی و شرح و بسط بیشتر ندارد و یك معنای واحد از آنها فهمیده می‌شود. چیزی که مسلم است این است که او نمی‌خواهد نظریهٔ کانتیِ قول به امر یا معرفت پیشینی (= فطری) را تأیید کند. مفاهیم و مسلمات اساسی مراد او، مبنای تجربی دارند. و اسپنسر گاه چنان سخن می‌گوید که گویی این مسأله، مسألهٔ تجربه یا آگاهی فردی است. فی المثل می‌گوید «ما چاره ای از پذیرفتن حکم وجدانی (یعنی مربوط به آگاهی‌مان) وقبول صدق آن نداریم که می‌گوید بعضی از مظاهر شبیه یکدیگر و بعضی بی‌شباهت‌اند.»[۳۵] قضیه با توجه به این واقعیت پیچیده‌تر می‌شود که اسپنسر فکر وجود یك معرفت پیشینی نسبی، یعنی مفاهیم و مسلماتی را که از نظرگاه تکوینی و توارثی محصول تجربهٔ متراکم یك نژاد است،[۳۶] قبول دارد. و از آن نظر آنها را پیشینی می‌داند که در رابطه با ذهن یك فرد فطری‌اند، به این معنی که به مدد «شهود» به ذهن او راه می‌یابند.

مفروضات و مسلمات اساسی جریان فکر باید موقتاً قطعی و بی چون و چرا تلقی شود. اینها فقط با نتایجشان توجیه یا معتبر می‌شوند، یعنی با نشان دادن موافقت یا وفاق بین تجربه‌ای که آن مسلمات و مفروضات منطقاً ما را چشم به راه آنها می‌گرداند، و تجربه‌هایی که بالفعل داریم. در واقع «احراز کامل وفاق همانا یگانه سازی کامل معرفت است که خودْ هدف فلسفه است.»[۳۷] بدینسان فلسفه بمعنی الاعم، مفاهیم و مسلمات اساسی را روشن می‌سازد، حال آنکه فلسفه بمعنی الاخص توافق آنها را با پدیده‌های بالفعل در حوزه‌های مشخص تجربه نشان می‌دهد.

باری طبق نظر اسپنسر «دانستن همانا طبقه بندی کردن یا اخذ شباهتها و کنارگذاشتن عدم شباهتها است.»[۳۸] و از آنجا که شباهت و عدم شباهت، نسبت و رابطه‌اند، می‌توانیم گفت که همهٔ اندیشیدنها رابطی یا نسبی‌اند و «رابطه یا نسبت صورت کلی اندیشه است.»[۳۹] و ما درهر صورت می‌توانیم بین دو نوع از نسبتها یاروابط، یعنی نسبت «توالی»[۴۰] و نسبت «همبودی»[۴۱]

۳۰. پیشین، ص ۱۲۲. ۳۱. پیشین، ص ۱۲۳. ۳۲. پیشین. ۳۳. پیشین. ۳۴. پیشین.
۳۵. پیشین، ص ۱۲۵. ۳۶. بعضی از این پیشینی‌ها ریشهٔ دورتری در تجربهٔ حیوانی دارند.
۳۷. پیشین، ص ۱۲۵. ۳۸. پیشین، ص ۱۲۷ ۳۹. پیشین، ص ۱۴۵.
40. sequence 41. co - existence

فرق بگذاریم.[۴۲] و هریك از این نسبتها به یك تصور انتزاعی می انجامد «انتزاع همهٔ توالیها همانا زمان است. و انتزاع همهٔ همبودیها، مکان.»[۴۳] زمان و مکان در واقع صور اصیلِ آگاهی به معنای مطلق آن نیستند. ولی از آنجا که تکوین این تصورات (مربوط به زمان و مکان) از طریق انتظام تجربه‌هایی صورت می گیرد که خود سراسر تکامل ذهن یا عقل را دربرمی گیرد، لذا می توانند در هر فرد، یك خصلت نسبتاً پیشینی به خود بگیرند.

تصور ما از مکان اساساً تصورماست از موقعیتها یا وضعهای همبودی که درقبال اندیشهٔ ما مقاومتی نمی ورزند. و این خود از تصوری که ما از ماده داریم انتزاع شده است. چه تصور ماده درساده‌ترین شکلش عبارت است از وضعهای همبودی که مقاوم‌اند (یعنی در قبال ادامهٔ تصورات ما می ایستند و تغییر نمی یابند ــ م). مفهوم ماده هم به نوبهٔ خود از تجربهٔ نیرو مشتق گردیده است. چه «نیروها، نیروهایی که دررابطه‌های متقابل خاصی باشند، کل محتوای تصور ما را از ماده تشکیل می‌دهند.»[۴۴] به همین ترتیب هرچند مفاهیم و تصورات پیشرفتهٔ ما از حرکت، مستلزم تصور مکان، زمان و ماده است، آگاهی آغازین از حرکت، صرفاً آگاهی از «تأثرات متوالی ما از نیروست.»[۴۵]

بنابراین بحث اسپنسر این است که تحلیل روانی مفاهیم زمان، مکان، ماده و حرکت نشان می‌دهد که همهٔ اینها مبتنی بر ادراك ما از نیروست. و نتیجه‌ای که می گیریم این است که «سرانجام به نیرو می‌رسیم که واپسین ترین چیز است.»[۴۶] اصل ویرانی ناپذیری ماده در واقع همان اصل ویرانی ناپذیری نیروست. به همین ترتیب همهٔ دلایل مؤید اصل تداوم حرکت «مستلزم این اصل موضوع است که کمیّت انرژی ثابت است.»[۴۷] و مراد از انرژی همان نیروئی است که مادهٔ درحال حرکت دارد. و سرانجام به اصل بقای نیرو می‌رسیم «که چون مبنای علم است، نمی تواند به مدد خود علم ثابت و محرز گردد،»[۴۸] بلکه فراتر از برهان است و اصلی است که نتیجهٔ قهری آن یکسانی و یکنواختی قانون و بقا وثبات روابط بین نیروهاست.

شاید ایراد شود که این گونه اصول نظیر ویرانی ناپذیری ماده متعلق به علم است، نه فلسفه. ولی اسپنسر پاسخ می‌دهد که اینها «حقایقی هستند که پدیده های عینی متعلق به همهٔ حوزه های طبیعت را یگانه می سازند، و لذا باید جزو فراگیرترین مفهوم اشیاء باشند که فلسفه درپی آن است.»[۴۹] علاوه براین، هرچند کلمهٔ «نیرو» معمولا دلالت بر «آگاهی از فشار

۴۲. به عقیدهٔ اسپنسر تصور «همبودی» متخذ از تصور توالی است، چه در روابط خاصی از توالی چنین می یابیم که توالی معکوس هم به آسانی توالی عادی قابل ارائه است. همبودی نمی تواند یافتهٔ اصلی آگاهی ما باشد چرا که آگاهی ما متشکل از حالات سلسله‌وار و متوالی است.

۴۳. *اصول اولیه*، ص ۱۴۶. ۴۴. پیشین، ص ۱۴۹. ۴۵. پیشین، ص ۱۵۱. ۴۶. پیشین.
۴۷. پیشین، ص ۱۶۷. ۴۸. پیشین، ص ۱۷۵. ۴۹. پیشین، ص ۲۴۹.

عضلانی» دارد،[۵۰] احساسی که ما هنگام کشاکش برای به حرکت درآوردن چیزی یا مقاومت دربرابر فشاری داریم، کنایتی از «نیروی مطلق» است. و وقتی از ثبات وبقای نیرو سخن می گوئیم «منظور واقعی مان ثبات و بقای علتی است که فراتر از درك و دانش ماست»[۵۱] اینکه چگونه می توانیم به نحو معقولی از ثبات و بقای یك واقعیت نادانستنی سخن بگوئیم، شاید دربادی نظر آشکار نباشد. ولی اگر حکم به بقا و ثبات نیرو (نیروی مطلق) واقعاً به همان معنائی باشد که اسپنسر می گوید، روشن است که یك اصل فلسفی است، حتی با قطع نظر از این واقعیت که ماهیت آن به عنوان یك حقیقت کلی درهرحال آن را درمیان حقایق فلسفی قرار می دهد، و این موافق با برداشت اسپنسر از رابطهٔ بین فلسفه و علم است.

۳. قانون کلی تکامل: تبدیل تکامل و انحلال به یکدیگر

باری هرچند چنین اصول کلی ای نظیر ویرانی ناپذیری ماده، تداوم حرکت و ثبات و بقای نیرو و مؤلفه های سنتزی هستند که فلسفه می کوشد به آن دست یابد، اینها حتی همراه با یکدیگر چنین سنتزی را تشکیل نمی دهند. چرا که ما نیازمند به یك قاعده یا قانون هستیم که سیر دگردیسیهای ماده و حرکت را نشان بدهد، و بدینسان به کاریگانه سازی همهٔ روندهای تغییر و تحولی که در چند علم خاص بررسی می شود بیاید. به عبارت دیگر منظور این است که اگر بپذیریم که چیزی چون سکون مطلق یا بقا وثبات وجود ندارد، و بلکه همه چیز مدام در حال تغییر است، اعم ازاینکه حرکت یابد یا حرکتش را ازدست بدهد، یا روابط میان اجزائش تغییر یابد، در این صورت لازم است که قانون کلی توزیع مجدد و مداوم ماده و حرکت را بپذیریم.

اسپنسر گمشدهٔ خود را در آنچه «قاعده» یا «قانون» یا «تعریف» تکامل می نامد، می یابد، بی آنکه فرقی میان آنها بگذارد. «تکامل عبارت است ازیگانگی ماده و پخش حرکت به نحوی که با آن متلازم باشد؛ و در طی آن ماده از یك همگنی[۵۲] بالنسبه بی انسجام و بی تعین به یك ناهمگنی[۵۳] بالنسبه متعین و منسجم مبدّل می شود و در طی آن حرکت بازداشته شده نیز خود تبدیل صورتی به موازات آن خواهد داشت.»[۵۴] این قانون را می توان با استنباط از ثبات و بقای نیرو به نحو قیاسی محرز گرداند. به شیوهٔ استقرائی نیز می توان. چرا که وقتی به برآمدن منظومهٔ شمسی از دل تودهٔ کهکشانی می اندیشیم، یا به برآمدن موجودات زندهٔ بسیار منظم و پیچیده ازارگانیسمهای خیلی ساده تر، یا به پدید آمدن حیات روانی بشر، یا رشد زبان، یا تکامل سازمان اجتماعی، در همه جا سیری از بی سامانی و بی تعینی نسبی به سامان و تعین نسبی، از

۵۰. پیشین، ص ۱۷۵. ۵۱. پیشین، ص ۱۷۶.

52. homogeneity 53. heterogeneity

۵۴. *اصول اولیه*، ص ۳۶۷. اسپنسر در پانویسی می گوید که درمتن اصلی کلمهٔ «نسبی» افتاده بوده که باید اضافه شود.

بی انسجامی به انسجام، همراه با سیر تنوّع تدریجی[55]، سیر از همگنی نسبی به ناهمگنی نسبی می یابیم. فی المثل در تکامل موجود زنده یك تنوع یا تخصص کارکردی و ساختاری تدریجی می بینیم.

ولی این فقط یك روی تصویر است. چه تراکم مادّه همراه با تحلیل حرکت است. و روند تکامل گرایش به سوی حالت تعادل، یعنی تعدیل و توازن نیروها دارد، که انحلال و تجزیه به دنبال دارد. فی المثل بدن انسان تحلیل می رود و انرژیهایش را از دست می دهد، می میرد و تجزیه می گردد؛ و هر جامعه ای صلابتش را وامی نهد و تباهی می پذیرد؛ و گرمای خورشید رفته رفته رو به تحلیل می رود.

اسپنسر مواظب است که ادعا نکند که ما منطقاً می توانیم آنچه را که دربارهٔ یك سیستم نسبتاً بسته صادق است، به کل اشیاء، یعنی به جهان به طور کلی تعمیم دهیم. فی المثل ما نمی توانیم از به اصطلاح افول یا تحلیل رفتن منظومهٔ شمسی مان به افول کل کائنات استدلال کنیم. و تا آنجا که علم ما قد می دهد، ممکن است هنگامی که بر اثر تحلیل رفتن حرارت خورشید فروغ حیات درسیارهٔ ما خاموش گردد، درنقطهٔ دیگر از جهان در جریان روشن شدن باشد. حاصل آنکه ما حق نداریم احتجاج کنیم که آنچه برای جزء رخ می دهد باید برای کل هم رخ بدهد.

در عین حال اگر در کل اشیاء تبدیل تکامل و انحلال به یکدیگر رخ بدهد ما باید «از تصور تکاملهائی که گذشتهٔ بس دوری را آکنده است، و تکاملهائی که آینده ای بس دور از آن مالامال است، محظوظ شویم.»[56] و اگر این نمایانگر عقیدهٔ شخصی اسپنسر باشد می توان گفت روایت امروزینی[57] از بعضی کیهان شناخت[58]های یونان باستان که اعتقاد به دَور و کَور[59] داشتند به دست می دهد. در هرحال حتی اگر در موضعی نباشیم که بتوانیم احکام قاطعی راجع به کل صادر کنیم، سیر تکامل و انحلال در اجزاء جاری است. و هرچند اسپنسر در ابتدا از قانون تکامل به عنوان قانون ارتقاء و ترقی سخن گفته بود، پیداست که اعتقادش به تبدیل تکامل وانحلال به یکدیگر این خوشبینی را محدود می سازد.

۴. جامعه شناسی و سیاست

آرمانی که اسپنسر از یك تلفیق و ترکیب (سنتز) کامل فلسفی درسرداشت او را برآن می داشت که از جهان غیرآلی هم، در پرتو اندیشهٔ تکامل برداشت سنجیده و منظّمی داشته باشد. و خودش اشاره دارد که اگر قرار بود در *نظام فلسفی* به این مبحث هم بپردازد « دو مجلد را

55. progressive differentiation

۵۶. پیشین، ص ۵۰۶.

57. up - to - date 58. cosmology 59. cyclic process

دربرمی گرفت، یکی مربوط به تکوین ستارگان[۶۰] و دیگری مربوط به تکوین زمین*.»[۶۱] در واقع اسپنسر در فلسفه بمعنی‌الاخص همّت خود را مصروف و محدود به علم الحیات، معرفة‌النفس، علم‌الاجتماع و اخلاق می سازد. البته اشاره هائی به موضوعات نجومی، فیزیکی و شیمیائی دارد، ولی در کتاب *نظام* چنانکه باید و شاید به تکامل در حوزهٔ غیرآلی (بیجان) پرداخته نشده است.

رعایت اختصار و کمبود جا ما را از بیان تفصیلی همهٔ اجزاء *نظام* اسپنسر بازمی‌دارد. نظر نگارنده این است که علم الحیات و معرفة‌النفس را ندیده بگیریم، ودر این بخش فقط اشاراتی به آراء و عقاید جامعه شناختی و سیاسی او بنمائیم و بخش بعدی را به موضوع اخلاق اختصاص دهیم.

جامعه‌شناس به مطالعهٔ رشد، ساختارها، کارکردها و فرآورده‌های جوامع انسانی علاقه دارد.[۶۲] امکان تدوین علم جامعه‌شناسی یا علم‌الاجتماع از این واقعیت برمی‌آید که ما می‌توانیم توالیهای منظمی درمیان پدیده‌های اجتماعی مشاهده کنیم، که اجازهٔ پیش‌بینی می‌دهند؛ و این واقعیت هم که قوانین اجتماعی آماری‌اند، و پیش‌بینیهائی که دراین زمینه صورت می‌گیرد تقریبی‌اند، این امکان را منتفی نمی‌سازد. «علوم دقیقه فقط بخشی از علم است.»[۶۳] آنچه مورد لزوم است امکان تعمیم است، نه دقت کمّی.[۶۴] اسپنسر در مورد فایده‌مندی علم‌الاجتماع به شیوه‌ای کمابیش مبهم ادعا می‌کند که اگر ما در تحولات ساختاری[۶۵] و کارکردی[۶۶]ای که جوامع ازمیان آن می‌گذرند نظمی را تشخیص دهیم «دانستن این نظم قطعاً در قضاوتهای ما درباب اینکه مترقی چیست، یاقهقرائی، مطلوب، عملی و خیالی کدام است تأثیر می‌گذارد.»[۶۷]

وقتی که تنازع بقا را در روند کلی تکامل ملاحظه می‌کنیم، شباهتهای آشکاری بین حوزه‌های غیرآلی (بیجان)، آلی (جاندار) و فراآلی (اجتماعی) می‌یابیم. رفتار یك شیء بیجان بستگی به روابط بین نیروهای خودآن و نیروهائی دارد که در معرض آنهاست. به همین ترتیب رفتار یك موجود زنده فرآورد تأثیرهای مشترك حاصل از طبیعت و سرشت درونی او و

60. astrogeny *geogeny

۶۱. *مبانی علم‌الاجتماع*، ج ۱، ص ۳.
۶۲. مطالعهٔ آنچه اسپنسر تکامل فراآلی super - organic می نامد، که قهراً تکامل آلی یا زیستی را مسلم می گیرد، اگر به معنی وسیعش درنظر گرفته شود، شامل مطالعه در جوامع زنبوران عسل و مورچگان هم می‌گردد.
۶۳. *مطالعه در علم الاجتماع* (طبع ۱۹۰۷)، ص ۴۴.
64. quantitative exactitude 65. structural 66. functional
۶۷. پیشین، ص ۷۰.

محیط او ــ اعم از زنده و بیجان ــ است. همچنین هرجامعهٔ بشری «پدیده هائی را نمایان می سازد که به خصلت آحاد آن و شرایطی که در تحت آن به سر می برند مربوط است.»[۶۸]

بدیهی است که این دوسلسله عوامل، اعم از درونی و بیرونی، ثابت نمی مانند. فی المثل توانشهای انسان اعم ازبدنی، عاطفی و عقلی در طول تاریخش پیشرفته تر شده، همچنانکه جوامع متکامل بشری از لحاظ محیط آلی و غیرآلی اش، تحولات معتنابهی به خود دیده است. همچنین فرآوردهای جامعهٔ متکامل، یعنی نهادها و آفریده های فرهنگی اش، عوامل مؤثر تازه ای پدید آورده اند. علاوه براین، هرچه جوامع بشری بیشتر توسعه و تکامل می یابند، بیشتر دریکدیگر اثرمی گذارند، به نحوی که محیط فراآلی (اجتماعی) اهمیت هرچه بیشتری کسب می کند. ولی علی رغم پیچیدگی فزایندهٔ این وضع، همنوائی مشابهی بین نیروها اعم از درونی و بیرونی، درهر یك ازسه حوزه قابل تشخیص است. باری هرچند تداومی بین سه حوزهٔ جاندار و بیجان و اجتماعی برقرار است، گسستگی نیز هست. اگر شباهتی هست، عدم شباهت هم هست. فی المثل این تصور را که جامعه همچون یك ارگانیسم است ملاحظه کنید. رشد جامعه نیز مانند رشد یك بدن زنده، به معنی حقیقی کلمه، همراه است با تنوع تدریجی ساختارها و درنتیجه تنوع تدریجی کارکردها (یا وظیفه ها) می گردد. ولی این وجه شباهت بین بدن زنده و جامعهٔ بشری، وجه تمایزی بین آن دو و نیز اجسام بیجان هم هست. چه طبق نظر اسپنسر اعمال اجزاءِ مختلف یك شیء بیجان را حقاً نمی توان کارکرد یا وظیفه شمرد. علاوه براین، تفاوت مهمی بین جریان تنوع دریك بدن زنده وهمین جریان در ارگانیسم اجتماعی وجود دارد. چه در ارگانیسم اخیر آن نوع تنوّعی را که در ارگانیسم اول (بدن زنده) منتهی به این می شود که فقط یك جزء تبدیل به اندام هوش و اجزاء دیگر تبدیل به اندامهای حسی بشوند و اجزاءِ دیگر تبدیل به اینها نشوند، نمی یابیم. دریك ارگانیسم فردی یا بدن زنده «آگاهی[۶۹] دریك بخش کوچك از کل مجتمع گرد می آید» حال آنکه در ارگانیسم اجتماعی «درکل مجتمع پخش و پراکنده است: همهٔ آحاد استعداد آن را دارند که دارای خوشبختی یا بدبختی باشند، و این استعداد، اگر به درجات مساوی نباشد، لااقل نزدیك به یکدیگر است.»[۷۰]

کسی که مشتاق تعبیر و تفسیر جامعهٔ سیاسی به عنوان یك ارگانیسم است، باید بکوشد که شباهتهای جزء به جزئی بین تنوع کارکردها در بدن زنده و جامعه بیابد. ولی این کوشش بآسانی سراز آنجا درمی آورد که بگوید فی المثل حکومت در حکم مغز است و سایر اجزاء و اعضای جامعه باید کاروبار اندیشیدن را به حکومت واگذارند و خود صرفاً از تصمیمات او

۶۸. پیشین، ۱، صص ۹ـ۱۰.

69. conciousness

۷۰. پیشین، ج ۱، ص ۴۷۹.

تبعیت کنند. و این دقیقاً نتیجه ای است که اسپنسر از گرفتن آن پرهیز می کند. همین است که در مورد استقلال نسبی اعضاء منفرد جامعهٔ سیاسی تأکید می ورزد، و این تشبیه را تخطئه می کند که جامعه به آن معنی عبارت از یك ارگانیسم است که فراتر از سرجمع اعضای خود است و غایتی دارد که با غایات اعضای خود فرق دارد. «بنابراین حس مشترك اجتماعی[۷۱] وجود ندارد، بالنتیجه رفاه جمع، جدا از رفاه یکایك اعضا، هدفی نیست که جست و جو شود. وجود جامعه برای سود و صلاح اعضا است، نه وجود اعضا برای سود و صلاح جامعه.»[۷۲] به عبارت دیگر می توانیم گفت که وجود دست و پا برای خیر و صلاح کل بدن است. ولی در مورد جامعه باید بگوئیم که کل اعضا وجود دارد به هرحال نتیجه گیری اسپنسر روشن است. و حتی با آنکه احتجاجاتش گاه مبهم و گیج کننده است، این نکته هم روشن است که به عقیدهٔ او، تشبیه بین ارگانیسم و جامعهٔ سیاسی نه فقط گمراه کننده بلکه خطرناك نیز هست.

آری نظرگاه او چنین است. عزم او به استفاده از اندیشهٔ تکامل در حوزهٔ همه پدیده ها او را برآن می دارد که از جامعهٔ سیاسی، یعنی کشور، به عنوان یك موجود فراآلی سخن بگوید. ولی از آنجا که مدافع سرسخت آزادی فردی در قبال دعاوی و تضییقات دولت است، می کوشد زهراین تمثیل را با تصریح به تفاوتهای ماهوی موجود بین بدن زنده و بدنهٔ جامعهٔ سیاسی بگیرد. و این کار را با بیان این نظر انجام می دهد که رشد و توسعهٔ سیاسی همانا سیر به سوی یگانگی و یکپارچگی است، به این معنی که گروههای اجتماعی بزرگتر می شوند و اراده های فردی به یکدیگر می پیوندند و دریکدیگر محو می شوند، ولی این سیر، حرکت از همگنی به ناهمگنی نیز هست، لذا تنوع نیزرو به افزایش دارد. به اعتقاد او فی المثل همپای پیشرفت تمدن به سوی جامعهٔ صنعتی نوین، تقسیمات وطبقات اجتماعی جوامع بالنسبه ساده تر رفته قاطعیت خود را از دست می دهد و حتی محو می گردد. و این نشانه ای از پیشرفت است.

نکتهٔ مورد نظراسپنسر تاحدودی مبتنی براین نظر اوست که «حالت همگنی یك حالت ناپایدار است، و آنجا که اثری از ناهمگنی باشد، میل به سوی ناهمگنیِ بیشتر پدید می آید.»[۷۳] و چون اندیشهٔ سیر تکامل رابراین نکته بیفزاییم، چنین برمی آید که جامعه ای که درآن میزان تنوع بالنسبه بیشتر باشد، متکامل تر از جامعه ای است که تنوّع در آن بالنسبه کمتر است. درعین حال روشن است که نظرگاه اسپنسر برارزشگذاری هم تکیه دارد. به این شرح که می خواهد بگوید جامعه ای که در آن آزادی فردی بیشتر و پیشتر باشد، ذاتاً قابل ستایش تر از جامعه ای است که درآن آزادی فردی کمتر است. آری اسپنسر عقیده دارد جامعه ای که اصل

71. social sensorium

۷۲. پیشین. ۷۳. پیشین، ۲، ص ۲۸۸.

آزادی فردی را به عمل درآورده باشد، ارزش بقای[۷۴] بیشتری از جوامعی که آن اصل را به فعلیت درنیاورده باشند، دارد. این را می‌توان به یك قضاوت صرفاً مبتنی بر واقعیت حمل کرد. ولی این نکته بر نگارندهٔ این سطور روشن است که اسپنسر به هرحال جامعهٔ نوع اول را بخاطر داشتن ارزش ذاتی بیشترش، بیشتر سزاوار بقا می‌شمارد.

اگر ازروایت اسپنسر درمورد جوامع ابتدائی وپیشرفت آنها صرف نظر کنیم، می‌توان گفت که او بیشتر از هرچیز توجهش را به گذار از جامعهٔ نظامیگرا یا مبارزه‌جو به جامعهٔ صنعتی معطوف می‌دارد. جامعهٔ مبارزه جو اساساً جامعه‌ای است که «درآن ارتش همانا ملت بسیج شده است و ملت همانا ارتشِ درحال استراحت؛ و بنابراین ساختاری به خود می‌گیرد که بینابین ارتش و ملت است.»[۷۵] درواقع این نوع جامعه هم رشد و توسعه‌ای دارد. فی‌المثل رهبران نظامی، به صورت زعمای کشوری یا سیاسی درمی‌آیند، چنانکه امپراطوران روم چنین بودند؛ و باگذشت زمان، ارتش به صورت یك صنف حرفه‌ای از جامعه درمی‌آمد، به جای آنکه کل جمعیت ذکور و بالغ را دربربگیرد. ولی در جامعهٔ مبارزه جو به طور کلی یکپارچگی و به هم پیوستگی برجامعه حاکم است. هدف اولی و اصلی همانا بقای جامعه است، حال آنکه بقای افراد فقط از آن نظر اهمیت دارد که وسیلهٔ نیل به آن هدف اصلی و اولی قرار می‌گیرند. همچنین در چنین جامعه‌ای رفتار افراد مدام تنظیم می‌گردد و «فردیت هر عضوی از نظر آزادی و مال وجان، دست نشاندهٔ جامعه است، به طوری که عمدتاً یا کلا دراختیار دولت است.»[۷۶] بعلاوه، از آنجا که جامعهٔ نوع مبارزه جو می‌کوشد به خودکفائی برسد، خودمختاری سیاسی را قرین با خودمختاری اقتصادی می‌جوید.[۷۷] بیشك آلمان نازی می‌توانست از نظر اسپنسر مثال خوبی از احیای جامعه‌ای از نوع مبارزه جو در عصر صنعتی جدید باشد.

اسپنسر انکار نمی‌کند که جامعهٔ نوع مبارزه جو در سیر تکاملی که تنازع بقا نامیده می‌شود، و در عرصهٔ آن اصلح بقا می‌یابد، نقشی اساسی ایفا کرده است. ولی برآن است که هرچند کشاکش موجود در داخلهٔ جامعه برای تشکل و رشد جوامع ضروری بوده است، با این همه پیشرفت تمدن سبب شده است که جنگ رفته رفته غیرضروری شود. پیشرفت تمدن به نحو روزافزونی جنگ را نالازم می‌نمایاند. بدینسان جامعهٔ مبارزه جو ناهماهنگ با پیشرفت زمان است و لازم است به سوی نوع دیگری از جامعه که اسپنسر جامعهٔ صنعتی می‌نامد سیر انتقالی پیدا کند. این بدان معنی نیست که تنازع بقا متوقف یا موقوف می‌گردد، بلکه به این معنی است

74. survival - value

۷۵. پیشین، ج ۱، ص ۵۷۷. ۷۶. پیشین، ج ۲، ص ۶۰۷.

۷۷. جامعهٔ مبارزه جو همچنین تمایل به این دارد که خود را در صورتهای خاصی از قانونگذاری ورویهٔ قضائی جلوه‌گر سازد.

که صورتش را تغییر می‌دهد و به هیأت «تنازع بقای صنعتی» درمی آید،[۷۸] که در آن جامعه ای اصلح برای بقاست که «بیشترین تعداد از مناسبترین آدمها را به بار بیاورد ــ آدمهائی که بهتر از همه برای زندگی در کشور صنعتی سازگاری دارند.»[۷۹] اسپنسر به این نحو می کوشد از اتهامی که به او وارد می کنند رهایی یابد، این اتهام که می گویند چون به مفهوم جامعهٔ نوع صنعتی می‌پردازد، اندیشهٔ تنازع بقا و بقای اصلح را فرو می گذارد.

اشتباه بزرگی است اگر تصور شود که مراد اسپنسر از جامعهٔ صنعتی صرفاً جامعه ای است که درآن شهروند انحصاراً یا غالباً مشغول به زندگی اقتصادی تولید و توزیع هستند. چه جامعهٔ صنعتی به این معنای محدود و مقید با تنظیم دقیق و اکید کار به توسط دولت سازگار است. حال آنکه دقیقاً همین عنصر اجبار است که اسپنسر می‌خواهد طرد کند. درسطح اقتصادی، جامعه‌ای که مطمح نظر اوست، جامعه‌ای است که با اصل آزادی عمل (لسه فر) اداره می‌شود. لذا از نظر او حکومتهای سوسیالیستی و کمونیستی بسی بدور از تصوری هستند که او از جامعهٔ صنعتی دارد. وظیفهٔ دولت حفظ آزادی و حقوق فردی و حل و فصل دعاوی متعارض به هنگام لزوم است. این کار دولت نیست که رسماً در زندگی و شیوهٔ گذران شهروندان دخالت کند، مگر اینکه چنین دخالتی برای حفظ صلح داخلی لازم باشد.

به عبارت دیگر در نوع آرمانی جامعهٔ صنعتی به معنائی که اسپنسر مراد می کند تأکید از جمع، یعنی کل جامعه برداشته شده وبرفرد گذاشته شده است.«تحت رژیم صنعتی، فردیت شهروند به جای آنکه قربانی جامعه شود، مورد حمایت جامعه قرار می گیرد. و دفاع از فرد و فردیت به صورت وظیفهٔ اساسی جامعه درمی آید.»[۸۰] به این شرح که وظیفهٔ عمدهٔ دولت حل و فصل منصفانهٔ دعاوی مطروحه بین شهروندان و جلوگیری از تخطی و تجاوز آزادی یك فرد به حریم آزادی دیگری است.

اعتقاد اسپنسر به قابل اطلاق بودن قانون تکامل برهمه چیز اورا برآن می‌دارد که قائل شود که گرایش سیر تکامل به سوی جامعهٔ صنعتی است، و با خوشبینی زیاده از حدی چنین جامعه ای را اساساً صلح آمیز و صلح جو می‌داند. و تمایل دولتها به دخالت و تحکّم [در امور شهروندان] که او در دهه‌های اخیر عمرش شاهد آن بود، او را برآن داشت که بیم خود را از «بازگشت برده داری»[۸۱] ابراز دارد، و به هرگونه تمایلی که دولت یا هریك از ارگانهای آن درجهت قادرمطلق یا فعال مایشاء نشان دادن خود دارند شدیداً حمله کند. «خرافهٔ سیاسی بزرگ قدیم همانا حق الهی سلاطین بود. خرافهٔ سیاسی بزرگ عصر جدید حق الهی مجلسین

۷۸. پیشین، ج ۲، ص ۶۱۰. ۷۹. پیشین. ۸۰. پیشین، ج ۲، ص ۶۰۷.
۸۱. این عنوان یکی از مقالات اوست.

است.»[۸۲] همچنین «درگذشته نقش لیبرالیسم تعیین حد اقتدارسلاطین بود. نقش لیبرالیسم راستین درآینده همانا تعیین حد اقتدار مجلسین است.»[۸۳]

پیداست که اسپنسر در این حملهٔ بی محابا به «بازگشت برده داری» صرفاً به تأثیر اتوماتیك هیچیك از قوانین تکامل نظر ندارد. کلام او ملهم از اعتقاد پرشور به ارزش آزادی و ابتکار فردی است، و این اعتقاد شخصیت و خلق و خوی مردی را جلوه گر می سازد که در هیچ دوره از ادوار زندگیش در برابر قدرت یا مرجعیت حاکم صرفاً از آن روی که قدرت است سرخم نکرده است. و این واقعیت را همگان می‌دانند که اسپنسر حمله‌اش را به تضییقات دولتی در حوزهٔ آزادی خصوصی تا آنجا پیش برد که مقررات کارخانه‌ها، بازرسی بهداشتی توسط مأموران دولت، ادارهٔ پُست، امداد دولت به تهیدستان و آموزش و پرورش دولتی را هم محکوم می کرد. لازم به گفتن نیست که او نفس اصلاحات یا دستگیری از درماندگان یا ادارهٔ بیمارستانها ومدارس را محکوم نمی کرد، بلکه تأکیدش در مورد سازمان دهی داوطلبانه این گونه کارها ونهادها بود که آن را نقطهٔ مقابل عملکرد و مدیریت و نظارت دولتی می شمرد. ماحصل آنکه آرمان او جامعه‌ای بود که به قول خودش فرد همه کاره و دولت هیچکاره باشد،برعکس نوع جامعهٔ مبارزه جو که درآن دولت همه کاره وفرد هیچکاره است.

شاید برابرنهادن اسپنسر جامعهٔ صنعتی را با جامعهٔ صلح‌جوی ضدنظامیگری از نظر ما غریب بیاید، مگراینکه بگوئیم این برابرنهادن طبق تعریف صادق است. نیز محتمل است که دفاع مفرط او از خط مشی **آزادی عمل** (= لسه فر) به نظر ما عجیب و غریب بیاید، یا لااقل از توابع یك نگرش قدیمی بنماید. به نظر نمی‌رسد که اومانند میل، البته به شیوه ای ناقص، ومانند ایدئالیستی چون ت. هـ. گرین[۸۴]، به شیوه‌ای کاملتر، درك کرده باشد که قانونگذاری اجتماعی و به اصطلاح دخالت دولت چه بسا برای تأمین خواسته‌های مشروع هر شهروندی در جهت نیل به یك زندگی شایستهٔ انسانی لازم باشد. در عین حال خصومت اسپنسر با قانونگذاری اجتماعی ــ که امروزه اکثریت شهروندان انگلیسی امر مسلم می گیرند ــ نباید ما را ازدیدن این واقعیت بازدارد که او نیز مانند میل خطرات بوروکراسی و هرگونه بالاگرفتن قدرت و دامنهٔ کارکردهای دولت که قهراً آزادی و اصالت و ابتکار فردی را خفه می سازد، به عیان می‌دید. به نظر نگارندهٔ این سطور چنین می‌رسد که پروای خیر وصلاح عام انسان را، تا میزانی بس بیشتری از آنچه اسپنسر مایل بود، به تصویب و تأیید عمل دولت می کشاند. ولی هرگز این حقیقت نباید فراموش شود که مصلحت عام چیزی نیست که بکلی با خیر وصلاح فرد فرق داشته باشد. و بیشك اسپنسردراین اندیشه کاملا برحق بود که هم به خیر فرد وهم به صلاح

۸۲. *انسان در برابر دولت* (طبع ۱۹۱۰)، ص ۷۸. ۸۳. پیشین، ص ۱۰۷.

84. T. H. Green

جامعه به طور کلی است که شهروندان بتوانند آزادانه در استکمال خود بکوشند و از خود ابتکار نشان دهند. چه بسا ما چنین بیندیشیم که این وظیفهٔ دولت است که شرایطی را تأمین و برقرار نماید که درآن افراد بتوانند خود را پرورش دهند، و این امر فی المثل مستلزم این است که دولت باید به فراخور استعدادی که افراد برای بهره ورشدن از تعلیم و تربیت دارند، همهٔ وسایل و امکانات آن را فراهم سازد. ولی چون این اصل را پذیرفتیم که دولت باید عملا به ایجاد و حفظ شرایطی بپردازد که درپیش گرفتن یك زندگی شایستهٔ انسانی را به فراخور استعدادهای هر مرد و زنی ممکن سازد، در معرض این خطر قرار می گیریم که فراموش کنیم مصلحت عام یك چیز انتزاعی نیست که مصالح عینی افراد بیرحمانه در پای آن قربانی شود. موضع اسپنسر، علی رغم مبالغه های عجیب و غریبش، این فایده را دارد که به یاد ما می آورد که دولت به خاطر انسان وجود دارد، نه انسان به خاطر دولت. علاوه بر این دولت یا کشور چیزی نیست مگر شکلی از سازمان اجتماعی. یعنی تنها شکل مشروع جامعه نیست. و یقیناً اسپنسر این نکته را دریافته بود.

چنانکه پیشتر اشاره کردیم، برداشتها و آراء سیاسی اسپنسر تاحدی بیان قضاوتهای واقعی یعنی مبتنی بر واقعیات بود و با تعبیر وتفسیر او ازسیر کلی تکامل پیوند داشت، و تاحد دیگر بیان قضاوت ارزشگذارانه بود. فی المثل حکمش به اینکه جامعهٔ صنعتی ارزش بقای بیشتری از سایر انواع جوامع دارد، تاحد برابر با این پیش بینی بود که در عالم واقع هم نظر به سیر تکامل، بقای آن بیشتر است. ولی تاحدی هم حاکی از این قضاوت بود که جامعهٔ صنعتی به خاطرارزش ذاتی اش سزاوار بقای بیشتر است. کاملا روشن است که ارزیابی مثبت آزادی شخصی فی الواقع عامل تعیین کننده ای در بینش و برداشت او از جامعهٔ جدید بود. این نیز روشن است که اگر کسی به این نتیجه برسد که جامعه‌ای بیشتر بقا می یابد که به آزادی و ابتکار فردی حرمت می نهد، این نتیجه گیری در درجهٔ اول بر قضاوت ارزشی یا ارزشگذاری او مبتنی است تا برنظریه‌ای راجع به عملکرد خود به خودی یکی از قوانین تکامل.

۵. اخلاق نسبی و مطلق

اسپنسر آموزهٔ اخلاقی خود را تاجی بر تارك نظامش می شمرد. در پیشگفتار کتاب *داده های اخلاق*[۸۵] می گوید که نخستین جستارش دربارهٔ *حوزهٔ خاص حکومت*[۸۶] (۱۸۴۲) مبهماً به بعضی اصول کلی درست و نادرست در سلوك سیاسی اشاره کرده است. و چنین می افزاید «از دیر باز هدف آجل من که در پشت هدفهای عاجل نهفته بوده این بود که برای اصول درست و

85. *The Data of Ethics* 86. *The Proper Sphere of Government*

نادرست در رفتار به طور کلی، یك مبنای علمی پیدا کنم.»[۸۷] اعتقاد به مرجع ماوراءالطبیعی به عنوان شالودهٔ اخلاق سست شده بود. لذا هرچه بیشتر لازم بود که به اخلاق مبنائی علمی بدهند، یعنی مبنائی که مستقل از معتقدات دینی باشد. و این کار از نظر اسپنسر یعنی قراردادن اخلاق بر پایهٔ نظریهٔ تکامل.

رفتار به طور کلی، از جمله رفتار جانوران، عبارت است از اعمالی که ناظر به غایاتی هستند.[۸۸] و هرچه در نردبان تکامل بالاتر برویم، شواهد روشن‌تری از اعمال هدفداری که در جهت خیروصلاح فرد یانوع است، می‌یابیم. ولی این را هم می‌یابیم که این گونه فعالیت غایتمندبخشی از تنازع بقا بین افراد مختلف یك نوع واحد و بین نوعهای مختلف را تشکیل می‌دهد. به این شرح که یك موجود زنده می کوشد از خود به قیمت کنار زدن دیگری صیانت کند، و یك نوع خود را با شکارکردن نوع دیگر حفظ می کند.

این نوع رفتار هدفدار، که در آن ضعفا از عرصه خارج می شوند، به نظر اسپنسر رفتاری است نیمه متکامل. در رفتار متکامل کامل، یعنی رفتار اخلاقی بمعنی الاخص، جای ستیزهٔ بین گروههای رقیب وبین اعضای یك گروه را تعاون و همیاری می گیرد. باری رفتار کاملا متکامل فقط به میزانی که جوامع مبارزه جو جای خود را به جوامع همواره صلح جو می‌دهند حاصل می گردد. به عبارت دیگر حصول همیشگی آن میسر نیست مگر در جامعهٔ کاملا متکامل، که فقط در چنین جامعه‌ای می توان از تعارض بین خودخواهی و نوعدوستی و فداکاری فراتر رفت.

این فرق گذاری بین رفتار نیمه متکامل و رفتار متکامل مبنائی برای فرق نهادن بین اخلاق نسبی و اخلاق مطلق به دست می‌دهد. اخلاق مطلق «دستور آرمانی ای است که رفتار انسان کاملا سازگار را در جامعه ای کاملا متکامل تنظیم و تنسیق می کند»[۸۹] حال آنکه اخلاق نسبی به سلوکی می‌پردازد که در شرایطی که ما فعلا در آن به سر می بریم، یعنی در جوامع کمابیش نامتکامل، نزدیکترین تقریب به آن آرمان اند. طبق نظر اسپنسر، چنین نیست که در تحت هر شرایطی که از ما عمل هدفدار می‌طلبد، ما همواره با انتخاب بین عملی که مطلقاً درست (شایسته) است و عملی که مطلقاً نادرست (ناشایسته) است مواجهیم. فی المثل چه بسا شرایط به نحوی باشد که هرکاری بکنم به میزانی مایهٔ رنج دیگری شود. والبته عملی که مایهٔ رنج دیگری شود نمی تواند مطلقاً درست باشد. لذا در چنین اوضاع و احوالی ناگزیرم برآورد کنم که چه نحو عملی نسبتاً درست است، یعنی چه نحو عمل ممکنی احتمالا بیشترین خیر و فایده و کمترین شر را به بار می‌آورد. من نمی‌توانم انتظار داشته باشم که حکم بی‌خدشه و

۸۷. *داده های اخلاق* (طبع ۱۹۰۷) ص پنج. این پیشگفتار در نخستین جلد از *مبانی اخلاق* (طبع ۱۸۹۲، ص هفت) تجدید چاپ شده است.

۸۸. اعمال بیهدف، از مقولهٔ «رفتار» خارج اند.

۸۹. *داده های اخلاق*، ص ۲۳۸.

خطاناپذیری صادر کنم. فقط می‌توانم پس از تأملی که ظاهراً اهمیت نسبی مسأله اقتضا دارد، عملی را که به نظرم از همه بهتر می‌آید انجام دهم. البته می‌توانم دستور آرمانی سلوك مربوط به اخلاق مطلق را در مدّ خاطر داشته باشم؛ ولی نمی‌توانم بپذیرم که این معیار به سان مقدمه‌ای است که می‌توانم در کمال صحت و دقت عملی را که در شرایط معین نسبتاً بهترین عمل است، از آن استنتاج کنم.

اسپنسر به این معنی اخلاق اصالت فایده‌ای را قبول دارد که خوشی یا شادی را واپسین هدف زندگی می‌داند ودرستی یا نادرستی اعمال را درنسبتی که با این هدف دارند می‌سنجد. به عقیدهٔ او «بالاگرفتن تدریجی اخلاق اصالت فایده‌ای درواقع ناگزیر بوده است.»[۹۰] آری از ابتدا اصالت فایدهٔ مکنونی وجود داشته است، به این معنی که همواره بعضی اعمال نسبت به انسان و جامعه مفید وبعضی مضر انگاشته می‌شده. ولی در جوامع گذشته، دستورهای اخلاقی بایك نوع مرجعیت، یا با تصور مرجعیت الهی و تقدیس و تصویب الوهی قرین بوده، حال آنکه در طی زمان، رفته رفته اخلاق از پیوند با معتقدات غیر اخلاقی آزاد شده، و یك نگرش اخلاقی که صرفاً مبتنی بر پیامدهای طبیعی وقابل تشخیص اعمال انسان بوده، به بار آمده است. به عبارت دیگر، درحوزهٔ اخلاق، سیر تکامل در جهت توسعهٔ اصالت فایده بوده است. این نکته را هم باید افزود که اصالت فایده را باید به نحوی درنظر گرفت که فرق بین اخلاق نسبی و مطلق ملحوظ باشد. در واقع همین اندیشهٔ تکامل حاکی از ارتقاء در جهت و به سوی یك حد آرمانی است. و در این ارتقاء، پیشرفت در زمینهٔ فضایل اخلاقی نمی‌تواند از پیشرفت اجتماعی جدا باشد. «همبودی انسان متکامل با جامعهٔ نامتکامل غیرممکن است.»[۹۱]

از آنجا که اسپنسر اصالت فایده را اخلاقی دارای بنیاد علمی می‌داند، طبعاً می‌خواهد نشان دهد که این آئین صرفاً تنها نظام درمیان نظامهای متعدد و مانعة‌الجمع بایکدیگر نیست، بلکه باید حقایق مندرج درسایر نظامها را هم به حساب آورد. بدینسان برآن است که اگر اصالت فایده درست فهمیده شود، برای نظرگاهی هم که در مورد مفاهیمی چون درست، نادرست، و تکلیف تأکید دارد ــ و نه نیل به خوشی ــ شأنی قائل است. بنتام شاید فکر می‌کرد که با کاربرد «حساب خوشی سنج» می‌توان مستقیماً خوشی (/ خوشبختی / شادی) را هدف گرفت. ولی اشتباه می‌کرد. وقتی حق با او بود که نیل به خوشی منوط به احراز شرایط نبود. ولی آن طور که او می‌گوید، هر عملی، به شرط اینکه خوشی به بار بیاورد، اخلاقی خواهد بود. و این معنی با وجدان اخلاقی ناسازگار است. در عالم واقع، نیل به خوشی منوط به احراز شرایط معینی است، یعنی لحاظ کردن قواعد یا دستورهای اخلاقی خاص.[۹۲] و احرازچنین

۹۰. *مبانی اخلاق*، ج ۱، ص ۳۱۸. ۹۱. *داده‌های اخلاق*، ص ۲۴۱.

۹۲. البته مسألهٔ دستورهای اخلاقی را باید چنان درنظرگرفت که تفاوت بین اصول رفتار دریك جامعهٔ نامتکامل یا نیمه ←

شرایطی است که ما باید مستقیماً هدف بگیریم. بنتام فکر می کرد همه می دانند که خوشی خوشبختی چیست، و آن معلوم تر از فرضاً اصول عدالت است. ولی این برداشت درست عکس حقیقت است. اصول وعدالت بآسانی قابل فهم و معلوم است، حال آنکه خیلی دشوار می توان گفت که خوشی / خوشبختی چیست. بدینسان اسپنسر طرفدار چیزی بود که اصالت فایدهٔ «عقلی» می نامید. یعنی نوعی از اصالت فایده که «سازگاری با اصولی را که طبق طبایع اشیاء و در عالم علت و معلول رفاه به بار می آورد، هدف بلاواسطهٔ جست و جوی خود قرار دهد.»[۹۳]

از سوی دیگر، این نظریه که قواعد اخلاقی را می توان به طریقهٔ استقراء، با مشاهدهٔ پیامدهای طبیعی اعمال، محرز کرد متضمن این نتیجه نیست که در نظریهٔ شهود اخلاقی هیچگونه حقیقتی نیست. چه در واقع چیزهائی وجود دارد که می توان آنها را شهود اخلاقی نامید که اسرارآمیز و توضیح ناپذیر نیستند، بلکه «ثمرات تجاربی هستند که نوع انسان به عمل درآورده و آهسته آهسته برهم انباشته شده و نظم و نسقی یافته است.»[۹۴] آنچه در اصل نتیجهٔ استقرائی یك تجربه بوده، چه بسا از نظر افراد نسلهای بعدی نیروی شهود داشته باشد. چه بسا افراد به نحو غریزی احساس کنند یا دریابند که فلان شیوهٔ عمل درست یا نادرست است، هرچند که این واکنش غریزی نتیجهٔ تجربهٔ انباشتهٔ نژاد انسان است.

به همین ترتیب، اصالت فایده بخوبی می تواند حقیقت مندرج در این قول را هم، که استکمال نفس باید هدف ما باشد، بپذیرد. چه سیر تکامل متوجّه به ظهوررساندن والاترین هیأت حیات است. و هرچند خوشی هدف والائی است، «همانا ملازم با والاترین حیاتی است که نظریهٔ ارشاد اخلاقی مشخصاً یا مبهماً درنظردارد»[۹۵] در مورد این نظریه هم که فضیلت غایت سکون انسان است، باید گفت که این صرفاً نحوه ای از بیان این آموزه است که هدف مستقیم ما باید احراز شرایطی باشد که برای نیل به والاترین هیأت حیات ــ که سیر تکامل نیز به سوی آن است ــ لازم است. اگر این غایت برآورده شود، طبعاً خوشی / خوشبختی نیز از آن حاصل خواهد شد. لازم به ذکر نیست که اسپنسر بدون قبول پیوستگی میان تکامل در حوزهٔ زیست شناختی و تکامل در حوزهٔ اخلاقی، نمی توانست به نحو معقولی ادعا کند که نظریهٔ اخلاقی اش مبتنی بر نظریهٔ تکامل است. و لذا، فی المثل می گوید «عدالت انسانی باید توسعه و تکامل عدالت موجودات مادون انسان باشد.»[۹۶] در عین حال در پیشگفتار بر بخشهای پنجم و ششم *مبانی اخلاق*، که بعداً آن را پس می گیرد، اذعان می کند که نظریهٔ تکامل، تا حدّ مورد انتظار [برای اطلاق به حوزهٔ اخلاق] راه نشان نداده است. به نظر می رسد هرگز به روشنی این

←

متکامل، و اصول آرمانی که فقط در یك جامعهٔ متکامل قابل حصول است، مخفی نماند.

۹۳. *داده های اخلاق*، ص ۱۴۰. ۹۴. پیشین، ص ۱۴۸. ۹۵. پیشین.

۹۶. *عدالت* (بخش چهارم از کتاب *مبانی اخلاق*)، ص ۱۷.

نکته را درنیافته است که روند تکامل، که یك واقعیت تاریخی است، فی نفسه نمی‌تواند ارزشگذاریهائی را که او برتعبیر و تفسیر خود [از اخلاق و تکامل] بار می‌کند، ثابت گرداند. فی المثل حتی اگر فرض کنیم که تکامل درجهت ظهور یك نوع ازحیات اجتماعی انسان پیش می‌رود و این نوع مناسب‌ترین نوع برای بقاست الزاماً برنمی‌آید که این نوع اخلاقاً هم بهترین نوع است. چنانکه ت. هـ. هاکسلی اشاره کرده است، صلاحیت واقعی برای بقا درحیطهٔ تنازع بقا، و علوّ اخلاقی لزوماً یك چیز نیستند.

البته اگر فرض کنیم که تکامل یك روند غایتمندانه است و متوجه به استقرار مترقیانهٔ یك نظام اخلاقی است، مسأله فرق می‌کند. هرچند چنین مسلّم‌انگاشتنی در نگرش اسپنسر نهفته است، ولی وی چنین فرض و تصورات مابعدالطبیعی‌ای را بالصراحه بیان نکرده است.

۶. شناخت‌ناپذیر در دین و علم

عنصر مابعدالطبیعی (متافیزیکی) صریح در اندیشهٔ اسپنسر همانا فلسفهٔ [امر] شناخت‌ناپذیر یا نادانستنی اوست، که قدری هم متناقض نماست. وی این موضوع را در زمینهٔ بحثی که راجع به تعارض ادعائی بین علم و دین است، پیش می‌کشد. «کهنترین، وسیعترین و عمیقترین و مهمترین تعارضهای بین عقاید همانا تعارض بین علم و دین است.»[۹۷] البته اگردین صرفاً یك تجربهٔ ذهنی دانسته شود، مسألهٔ تعارض بین آن و علم پیش نمی‌آید. ولی اگر سخن ازمعتقدات دینی باشد، مسأله فرق می‌کند. تبیینهای علمی یا طبیعی تبیینهای ماوراء‌الطبیعی رویدادهای جزئی را کنار گذاشته است. و دین ناگزیر خود را کمابیش محدود به ارائهٔ تبیین و توضیحی از هستی کل کیهان کرده است.[۹۸] ولی این گونه بحثها و احتجاجات دینی برای کسی که نگرش علمی دارد ناپذیرفتنی است. بنابراین به این معنی بین ذهنیت دینی و علمی تعارض هست. و به نظر اسپنسر این تعارض فقط از طریق فلسفهٔ امر شناخت‌ناپذیر حل می‌شود.

اگر بحثمان را از عقیدهٔ دینی آغاز کنیم، می‌توان ملاحظه کرد که هم وحدت وجود[۹۹] و هم توحید یا خداپرستی دینی[۱۰۰] دفاع ناپذیرند. مراد اسپنسر ازوحدت وجود قول به وجود جهان واحدی است که ازوجود بالقوه به وجود بالفعل می‌رسد. وبرآن است که این اندیشه درنیافتنی است. ما هم نمی‌دانیم که مراد اصلی از آن چیست. لذا مسألهٔ صدق یا کذب آن چندان مطرح نیست. اما در مورد توحید، یعنی این قول که جهان را یك عامل خارجی آفریده است، نیز باید

۹۷. *اصول اولیه*، ص ۹.

۹۸. شاید به خاطر خوانندگان خطور کند که دین، و به دست دادن تبیین دقیقاً یك چیز نیستند. ولی درعرف عادی «دین» دارای عناصری از عقیده اظهارنظر انگاشته می‌شود. و ظاهراً اسپنسر هم به این فحوا نظر دارد.

99. pantheism 100. theism

بگوئیم که دفاع ناپذیر است. قطع نظر از این واقعیت که آفریدن مکان غیرقابل فهم است، چرا که عدمش را نمی‌توان صورت بست، مسألهٔ وجود آفرینشگری قائم به نفس همان قدر درنیافتنی است که وجود جهانی خود آفریده و خوداستوار. نفس همین مسأله خودآفریدگی و خوداستواری نامفهوم است. «مسأله، مسألهٔ احتمال یا احتمال صدق و باورپذیری نیست، بلکه مسألهٔ فهم ناپذیری است.»[۱۰۱]

اسپنسر می‌پذیرد که اگر ما در صدد فحص از علت یا علل اولیهٔ آثاری که در حواس ما گذاشته می‌شود برآئیم، لاجرم به فرضیهٔ وجود علت اُولیٰ رهنمون می‌شویم. و خواهیم دید که خواه و ناخواه داریم آن را نامتناهی و مطلق وصف می‌کنیم. ولی منسل[۱۰۲] ثابت کرده است که هرچند قول به علت اولای متناهی و وابسته تناقض به بار می‌آورد، قول به علت اولائی که نامتناهی و مطلق است هم به هیچ وجه عاری از تناقض نیست، حتی اگر این تناقضات دربادی نظر آشکار نباشند. بنابراین ما ناتوانیم از اینکه چیز مفهومی راجع به ماهیت علت اولی بگوئیم. و سرانجام فقط با اندیشهٔ وجود یك «قدرت» بغرنج و درنیافتنی مواجه می‌شویم.

در زمینهٔ علم هم دوباره با «نادانستنی» یا «شناخت ناپذیر» رودررو می‌شویم. چرا که علم نمی‌تواند راز جهان را بگشاید. اولا نمی‌تواند ثابت کند که جهان خود بوده (= خودآفریده و خوداستوار) است، چه مسألهٔ خودبودگی، چنانکه اشاره کردیم، درنیافتنی یا فهم ناپذیر است. ثانیاً واپسین مفاهیم علمی خود «نمایانگر حقایقی هستند که قابل فهم نیستند.»[۱۰۳] فی المثل ما نمی‌توانیم بفهمیم که نیرو «فی نفسه» چیست. و سرانجام «واپسین مفاهیم دینی و واپسین مفاهیم علمی هردو صرفاً نمادهائی از [هستی یا امر] بالفعل‌اند، نه شرایط آن.»[۱۰۴]

این نظرگاه با تحلیل اندیشهٔ بشر هم تأیید می‌شود. هراندیشه‌ای، چنانکه پیشتر هم اشاره کرده‌ایم، نسبی است. وهرآنچه نتواند، ازطریق نسبت شباهت یا عدم شباهتش به سایر چیزها ربط یابد، یعنی قابل طبقه بندی نباشد، نمی‌تواند موضوع معرفت قرار گیرد. لذا ما نمی‌توانیم نامشروط و مطلق را بشناسیم. و این نه فقط دربارهٔ «مطلق» دین، بلکه همچنین دربارهٔ واپسین مفاهیم علمی هم ــ اگر نمایانگر حقایق فراـ پدیداری یا «اشیاء فی نفسه» انگاشته شوند ــ صادق است. درعین حال، حکم به اینکه هر معرفتی «نسبی» است، تلویحاً تصدیق به وجود یك

۱۰۱. *اصول اولیه*، ص ۲۹.

۱۰۲. هنری ل. منسل (۱۸۲۰ ـ ۱۸۷۱) Henry L. Mansel رئیس مدرسهٔ سنت پل، که اندیشهٔ سرویلیام هامیلتون را درباب امر نامشروط نادانستنی دنبال گرفت و خطابه‌هائی به نام خطابه‌های بامپتون Bampton دربارهٔ *مرزهای اندیشهٔ دینی* *the limits of religious thoughts* (۱۸۵۸) ایراد کرد که اسپنسر در تأیید لاادریگری خود از آنها (در *اصول اولیه*، صفحات ۳۳ ـ ۳۶) نقل قول می‌کند.

۱۰۳. *اصول اولیه*، ص ۵۵. ۱۰۴. پیشین، ص ۵۷.

حقیقت غیرنسبی است. «مادام که یك اصل موضوع واقعاً غیرنسبی یا مطلق فرض نشود، خود «نسبی» بدل به مطلق می گردد و کار را به تناقض می کشاند.»[۱۰۵] فی الواقع ما نمی توانیم اندیشهٔ وجود یك مطلق را در ورای ظواهر از صفحهٔ ضمیر خود بزدائیم.

بدینسان چه از طریق بررسی انتقادی عقاید دینی یا از طریق تأمل دربارهٔ واپسین مفاهیم علمی، یا از طریق تحلیل ماهیت اندیشه و معرفت به این موضوع نزدیك شویم، سرانجام با تصور یك حقیقت شناخت ناپذیر مواجه می شویم. و «هنگامی که علم کاملا متقاعد شود که تبیینهایش تقریبی و نسبی است، و دین کاملا متقاعد گردد که راز موردنظرش غائی و مطلق است»[۱۰۶] صلح پایداری بین علم و دین پدیدار می گردد.

بدینسان آموزهٔ «شناخت ناپذیر» نخستین بخش کتاب *اصول اولیه* و سرآغاز نظام فلسفی اسپنسر را به نحوی که مدون شده است، تشکیل می‌دهد. و این امر ممکن است خوانندهٔ بیدقت را برآن دارد که اهمیت اساسی برای آن قائل شود. ولی چون دریابد که مطلق یا قدرت بغرنج و درنیافتنی دین عملا با «نیرو» برابر گرفته شده است، شاید به این نتیجه برسد که این آموزه، اگر اصولا ارزشی داشته باشد، فراتر از تعارف مؤدبانه ای نیست که با اهل دیانت می کند، آن هم ازجانب کسی که خودش به خدا ایمان نداشته و بدون تشریفات مذهبی به خاك سپرده شده یا بلکه جسدش سوزانده شده است. از این روی می توان دلیلش را فهمید که چرا بعضی از محققان نخستین بخش *اصول اولیه* را یك کار سطحی می شمارند و رد می کنند. اسپنسر طول و تفصیل زیادی دربارهٔ «شناخت ناپذیر» می‌دهد. ولی نتیجهٔ کلی اثر از نظرگاه فلسفهٔ مابعدالطبیعه چندان قابل توجه نیست. چه بحثها واحتجاجاتش چندان پخته و پرورده نیست. از طرفی اهل علم هم وقتی می بینند که می گویدمفاهیم اساسی علم فراتر ازحد ادراك است، زبان به اعتراض می گشایند.

باری این واقعیت هم برجای خود باقی است که اسپنسر به وجود رازی درجهان قائل است. بحث و برهانهای او دربارهٔ وجود این راز یا «شناخت ناپذیر» تاحدی درهم و برهم است. گاه این تصور را به خواننده می‌دهد که پدیدارانگاری هیومی را قبول دارد و برآن است که کیفیات حاصله در حواس ما باید معلول چیزی باشد که ازحد معرفت ما فراتر است. گاه به نظر می رسد که در پس پشت ذهنش، خط فکری کانتی را، که از هامیلتون و منسل اخذ کرده است، دنبال می کند. اعیان خارجی به این معنی پدیده اند که فقط تا آنجا که با طبع اندیشهٔ بشر سازگارند شناخته می شوند. اشیاء فی نفسه[۱۰۷] یا ذوات مکنون[۱۰۸] شناخته نمی شوند؛ ولی از آنجا که تصور ذات مکنون با تصوّر پدیده (= پدیدار) تضایف دارد، نمی توانیم ازفرض وجود آنها پرهیز

۱۰۵. پیشین، ص ۸۲ـ۸۳. ۱۰۶. پیشین، ص ۹۲.

107. things - in - themselves 108. noumena

کنیم.[۱۰۹] اسپنسر به وجود یك واقعیت خیلی مهم هم اعتقاد دارد و بر آن است که علاوه بر آگاهی «متناهی» «یك آگاهی نامتناهی هم وجود دارد که در قالب مقولات ما نمی گنجد.»[۱۱۰] فی المثل ما نمی‌توانیم یك آگاهی متناهی از [امر یا موجود] متناهی داشته باشیم، بی آنکه آگاهی نامتناهی از [امر یا موجود] نامتناهی، در جنب آن و ملازم با آن، داشته باشیم. و این رشته بحث و برهان منتهی به تصدیق وجود یك مطلق نامتناهی می گردد که یك واقعیت مثبت و محصّل است وما آگاهی نامعین و مبهمی نسبت به آن داریم. ما نمی‌دانیم مطلق چیست. ولی حتی اگر هر تعبیر یا تصویر معین متوالی از مطلق را، که بر ذهن ما عرضه می شود، انکار کنیم «عنصری در آن پس پشتها باقی می‌ماند که شکل تازه ای به خود می گیرد.»[۱۱۱]

به نظر می‌رسد که اسپنسر این خط فکری و بحث و احتجاج را جدی گرفته باشد. و هر چند راحت تر است که با نادیده گرفتن آموزهٔ «شناخت ناپذیر» به عنوان تعارف حمایتگرانهٔ او به اهل دیانت، اسپنسر را یك پوزیتیویست تمام عیار درنظر گرفت، ولی چنین کاری توجیه کافی به همراه ندارد. وقتی که فردریك هاریسون پوزیتیویست از اسپنسر خواست که فلسفهٔ «شناخت ناپذیر» را تبدیل به دیانت انسانیت اگوست کنتی بنماید، اسپنسر خودش آن را ناشنیده گرفت. اسپنسر اصل کلمهٔ «شناخت ناپذیر»[۱۱۲] را با حروف بزرگ نوشته است، گویی به قول معروف انتظار داشته که مردم به احترام آن کلاهشان را از سر بردارند. شاید از این جهت ریشخند کردن او آسان باشد. ولی پیداست که او اعتقاد اصیلی داشته است که جهان علم همانا جلوهٔ حقیقتی است که از حد دانش ما فراتر است. شاید آموزهٔ «شناخت ناپذیر» خاطر عدهٔ زیادی از اهل دیانت را خشنود نسازد. ولی این مسألهٔ دیگری است. تا آنجا که به خود اسپنسر مربوط است، او صمیمانه معتقد بوده است که آگاهی مبهم به وجود یك «مطلق» یا «نامشروط» [= لابشرط]، ویژگی نازدودنی اندیشهٔ انسان است، و همین آگاهی روح دیانت است، عنصر پایداری است که با تبدیل و تبدّل عقاید مختلف و نظامهای مابعدالطبیعی گونه‌گون برقرار خواهد ماند.

۷. ماحصل

لازم به ذکر نیست که فلسفهٔ اسپنسر مشتمل بر مقدار زیادی آراء و عقاید متافیزیکی است. درواقع مشکل بتوان فلسفه‌ای یافت که چنین نباشد. آیا پدیده انگاری صورتی از متافیزیك

۱۰۹. اسپنسر اصطلاحات کانتی را به کار می برد.
۱۱۰. *اصول اولیه*، ص ۷۴.
۱۱۱. پیشین، ص ۸۰.

112. Unknowable

نیست؟ و آنجا که اسپنسر می‌گوید «مراد از واقعیت همانا پایائی یا دوام و حضور درآگاهی است»[۱۱۳] قابل بحث است که این قول یك حکم متافیزیکی است. البته می‌توان کوشید که آن را صرفاً به یك تعریف یا اظهارنظر راجع به کاربرد عرفی کلمات تعبیر کرد. ولی آنجا که می‌گوید «پاییدن همانا واپسین آزمون ما از امر واقعی است اعم از اینکه در تحت صورت نامعلومی به ما عرضه شود یا با هیأتی معلوم»[۱۱۴] معقول‌تر آن است که آن را به عنوان یك حکم متافیزیکی تلقی وطبقه بندی کنیم.

آشکار است که اگر منظور ما ازمتافیزیسین فیلسوفی باشد که به کندوکاو در ماهیت واقعیت غائی یا حقیقت واپسین می‌پردازد، اسپنسر را نمی‌توان متافیزیسین شمرد. و هرچند تا آنجا متافیزیسین می‌شود که وجود «شناخت ناپذیر» را تصدیق می‌نماید، ولی ازآن به بعد خود را وقف تدوین یك تفسیر جامع از امر شناخت‌پذیر یعنی پدیده‌ها می‌گرداند. اگر بخواهیم این تعبیر و تفسیر جامع را «متافیزیك توصیفی» بنامیم آزادیم.

اسپنسر در پروردن این تفسیر متمسك به سنت اصالت تجربی است. البته درآشتی دادن بین نظرگاههای متعارض می‌کوشد. ولی هنگامی که می‌خواهد ثابت کند که فلسفه‌اش درنظریه‌های غیر اصالت تجربی هم حقیقتی می‌یابد، راه وروشش این است که ازداده‌هائی که آن نظریه‌ها برآنها مبتنی هستند، تبیینی اصالت تجربی به دست می‌دهد. چنانکه پیشتر هم اشاره شد، کاملا اذعان دارد که شهود اخلاقی هم در کار است. چه هر فرد تصویب یا تخطئه شبه‌غریزی‌ای نسبت به بعضی اعمال در دل خود احساس می‌کند، و گویی بدون هیچگونه صغری و کبری چیدن، و به نحو شهودی «می‌بیند» که این گونه اعمال درست یا نادرست‌اند. ولی به عقیدهٔ اسپنسر، شهود اخلاقی به این معنی «نتیجهٔ تجارب انباشتهٔ مبتنی براصل فایده‌مندی هستند که رفته رفته نظم و نسق گرفته و به صورت ارثی انتقال یافته‌اند.»[۱۱۵] اینکه آیا چیزهائی از قبیل تجارب ارثی مبتنی بر اصل فایده‌مندی وجود دارند قابل تأمل است. ولی درهرحال با وضوحی هرچه تمامتر پیداست که شیوهٔ اسپنسر درنشان دادن حقیقت شهود اخلاقی عبارت است از به دست دادن تبیین اصالت تجربی ازداده‌های تجربی‌ای که مربوط به این نظریه‌اند.

به همین ترتیب هم اسپنسر اذعان دارد که چیزی به نام شهود فضا یا ادراك شهودی مکان وجود دارد که تا آنجا که به فرد انسان مربوط می‌شود، عملا ادراکی است مستقل ازتجربه. ولی از این سخن نباید چنین برآید که اسپنسر می‌کوشد آموزهٔ کانتی شناخت پیشینی را در فلسفهٔ خود بگنجاند. بحث او این است که این نظریه مبتنی بریك امر واقعی است و این امر واقعی بروفق «تجارب انتظام و انسجام یافتهٔ همهٔ پیشینیان که نظم و نظامهای عصبی اندك اندك

۱۱۳. پیشین، ص ۱۴۳. ۱۱۴. پیشین، ص ۱۴۳ ـ ۱۴۴. ۱۱۵. *داده‌های اخلاق*، ص ۱۰۶.

پرورده شدهٔ خود را به آیندگان خود منتقل کرده‌اند»[۱۱۶] قابل تبیین است.

باری از توجه اسپنسر به آشتی دادن بین نظرگاههای متعارض نباید چنین نتیجه گرفت که او اصالت تجربه را به سوئی می نهد، بلکه می توان گفت او اصالت تجربی است ولی متفاوت با دیگر اصالت تجربیان. زیرا او برخلاف سایر اصالت تجربیان، مسائل ظاهراً مجزا را جداگانه و بی ارتباط باسایر مسائل درنظر نمی گیرد. در زندگینامهٔ خود نوشتش از غریزهٔ معمارانه اش و علاقه اش به سیستم‌سازی سخن می گوید. و در واقع هم فلسفهٔ او به صورت یك سیستم طرحریزی شده بود یعنی فقط به این معنی سیستم نبود که خطوط مختلف تحقیق و تأمل همه متوجّه یك جا شده باشند تا تصویری جامع بسازند. اصل کلی اسپنسر یعنی تعبیر وتفسیرش از قانون تکامل، در همان اوایل فعالیت فکری و فلسفی اش براو مکشوف شده بود و سپس آن را به عنوان ابزار برای یگانه‌سازی علوم به کار برده بود.

می توان گفت که غریزهٔ معمارانه و استعداد ترکیب و تلفیق معانی که در اسپنسر بود، با قریحهٔ ممتاز تجزیه و تحلیل دقیق یا بیان دقیق آن معانی قرین نبود. وکسالت مزاج وموانعی که درراه به ثمر رساندن مأموریت خودخواستهٔ خویش با آنها مواجه بود، حال ومجال کافی برای فراتر رفتن از آن حد را به او نمی‌داد. و هرچند اغلب خوانندگان آثار اورا دیریاب وملال آور می یابند، آرزو و کوشش پیگیر او در راه یگانه‌سازی دانش ما از جهان و انسان، و نیز آگاهی اخلاقی وحیات اجتماعی درپرتو یك اندیشهٔ فراگیر، سزاوار ستایش است. او متعلق به عصر ویکتوریا باقی مانده است، و چنانکه پیشتر هم اشاره کردیم، از نظر نفوذ پایدار و امروزین، نمی‌توان بین اووج. ا. میل مقایسه کرد. و هرچند فلسفه اش را گرد وغبار فراگرفته باشد، در هرحال سزاوار نگاه تحقیرآمیزی که نیچه به جانب آن می افکند وآن را جلوه و نمونهٔ نمایانی از ذهنیت سربراه و محدود طبقهٔ متوسط انگلیس قلمداد می کرد، نیست.

۱۱۶. پیشین.

بخش دوّم

نهضت ایدئالیسم در بریتانیا

فصل ۶

سرآغازهای نهضت ایدئالیسم

۱. اشارات تاریخی مقدماتی

ایدئالیسم، در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، نهضت فلسفی غالب در دانشگاههای بریتانیا گردید. البته این ایدئالیسم، ایدئالیسم ذهنی[1] نبود. بلکه هرجا که مطرح شده بود، به صورت نتیجهٔ منطقی پدیده انگاری[2] بود که در قرن هجدهم با نام هیوم، و در قرن نوزدهم با نام ج. ا. میل قرین بود. چه اصالت تجربیانی که پدیده انگاری را پذیرفته بودند گرایش به این داشتند که هم اعیان و اشیاء طبیعی و هم ذهن انسان را به حدّ تأثرات حسی یا حسیات فروکاهند، و سپس به کمك اصل تداعی تصورات یا تداعی معانی آنها رابازسازی کنند. حرف اساسی آنها این بود که ما فقط پدیده ها را می شناسیم، یعنی به صورت تأثرات حسی از آنها شناخت داریم، و اگر حقایق فراپدیده ای هم وجود داشته باشند، نمی توانیم آنها را بشناسیم. ایدئالیستهای قرن نوزدهم براین بودند که «اشیاء فی نفسه» ـــ که مظاهر حقایق روحانی یا غیرمادی ای هستند که خود را از طریق ذهن انسان جلوه گر می سازد ـــ ذاتاً معقول و مفهوم و شناختنی اند. ذهن و عین متضایف اند چه هردو در یك مبدأ غائی روحانی ریشه دارند. با این حساب آنچه مطرح بود، ایدئالیسم عینی بود، نه ذهنی.[3]

بدینسان ایدئالیسم قرن نوزدهمی بریتانیائی احیای متافیزیك صریح بود.[4] آنچه جلوهٔ

1. subjective idealism 2. phenomenalism

۳. آنچه تا اینجا گفته شد می تواند از نظرگاههای مختلف موردانتقاد قرار گیرد. ولی در چنین ملاحظات و اشارات مقدماتی، نگارنده ناگزیر بوده است که از تفاوتهای نظامهای مختلف ایدئالیسم صرف نظر کند.

۴. آری اصالت تجربه هم متافیزیك مضمر خودش را داشت. و اصالت تجربیان در بحث از بعضی مباحثشان کراراً کلمهٔ «متافیزیك» را به کار می برند. و از آنجا که متافیزیك مستلزم کوشش در کشف ماهیت واپسین حقیقت[=واقعیت غائی] است، این تعبیر درست است که بگوئیم نهضت ایدئالیسم، نمایانگر نوعی احیای متافیزیك بود.

«روح منطق» یا «نفس کلی» است علی‌الاصول برای روح یا نفس انسانی قابل شناخت است. و کل جهان جلوهٔ روح مطلق یانفس کلی است. علم صرفاً یك سطح از معرفت است، یعنی یك جنبه از معرفت کاملی که ذهن انسان بدان می‌گراید، حتی اگر نتواند در حد آرمانی آن را متحقق سازد. فلسفهٔ مابعدالطبیعه می‌کوشد تا تلفیق بین علم و معرفت را کامل کند.

بنابراین، متافیزیك ایدئالیستی، یك نوع متافیزیك روحانی یا اصالت روحی[5] بود، به این معنی که واقعیت غائی یا واپسین حقیقت[6] را روحانی (غیرمادی) می‌دانست. با این حساب ایدئالیسم درست نقطهٔ مقابل ماتریالیسم بود. و در واقع تا آنجا که پدیده انگاران می‌کوشند تا با فروکاستن[7] ذهن و اشیاء طبیعی به حد پدیده ــ که اختصاصاً وصف مادی یا غیرمادی ندارد ــ از مناقشهٔ بین اصالت ماده واصالت روح فراتر بروند، حقاً نمی‌توانیم آنان را ماتریالیست بنامیم. ولی این پدیده‌ها که مطمح نظرآنـان است، با واقعیت روحـانی‌ای که منـظور ایدئالیستهاست تفاوت دارد.

در هر حال پیش از این دیدیم که در جناح پوزیتیویستی‌تر نهضت اصالت تجربه، لااقل نوعی ماتریالیسم روش شناختی، یا به اصطلاح ماتریالیسم علمی، ظاهر شد، و این خط فکری‌ای است که ایدئالیستها با آن همدلی ندارند.

ایدئالیسم با تأکیدی که برخصلت روحانی واپسین حقیقت [= واقعیت غائی] و نیز بررابطهٔ بین روح متناهی و «روح نامتناهی» می‌نهاد جانبدار نگرش دینی در برابر پوزیتیویسم مادی و تمایل کلی مذهب اصالت تجربه به تغافل از مسائل دینی یا میدان دادن به لاادریگری بود. درواقع مقدار زیادی از قبول عام ایدئالیسم به خاطر این اعتقاد بود که آن را جانبدار پابرجای دین می‌یافتند. با برادلی[8] بزرگترین ایدئالیست بریتانیا، مفهوم خدا به مفهوم «مطلق» پیوست، ودین سطحی ازآگاهی شمرده شد که فلسفهٔ مابعدالطبیعه از آن به غفلت گذشته است. ازسوی دیگر مك تاگرت[9]، ایدئالیست کمبریج، ملحد بود. ولی در نزد ایدئالیستهای قدیمی‌تر، انگیزهٔ دینی آشکارتر بود، و به نظر می‌رسید که ایدئالیسم وطن مألوف کسانی است که می‌خواستند در برابر تهاجمات تهدیدکنندهٔ لاادریها، پوزیتیویستها و ماتریالیستها، نگرش دینی را حفظ کنند.[10] بعلاوه، بعد از برادلی و بوزانکت[11] ایدئالیسم از صورت مطلقش به صورت شخصی

5. spiritualist 6. ultimate reality 7. reduce 8. Bradley 9. Mc Taggart

۱۰. درکشورهای کاتولیك، تا آنجا که پای دیانت مسیح درمیان بود، ایدئالیسم عامل تفرقه انگاشته می‌شد، چه گرایش به این داشت که الهیات را دست نشاندهٔ فلسفهٔ نظری سازد. در انگلستان، وضع تا اندازه‌ای متفاوت بود. عدهٔ معتنابهی از ایدئالیستهای بریتانیایی متدیّنانی بودند که فلسفهٔ خود را هم روایتی و هم حمایتی از نگرش مذهبی خود به جهان و حیات انسانی می‌دانستند.

11. Bosanquet

درآمد و باردیگر مطلوب خداپرستی مسیحی شد، هرچند که درآن زمان صلابت اولیه‌اش رااز دست داده بود.

با این همه، این استنباط که ایدئالیسم بریتانیائی در قرن نوزدهم صرفاً نمایانگر عقب‌نشینی، از مسائل عملی بنتام و میل و روی آوردن به متافیزیك مطلق بوده است، اشتباه است. چه این ایدئالیسم در تدوین و تکمیل فلسفهٔ اجتماعی نقش داشته است. به طور کلی نظریهٔ اخلاقی‌ایدئالیستها برمسألهٔ خودشکوفانی[۱۲] و استکمال شخصیت انسانی به عنوان یك کل همبسته تأکید داشت، و این مسأله با مکتب ارسطو بیشتر وجه اشتراك داشت تا با مکتب بنتام. ایدئالیستها نقش دولت را ایجاد شرایطی می‌دانستند که افراد در تحت آن شرایط بتوانند استعدادهای خود رابپرورند. ایدئالیستها از آنجا که ایجاد چنین شرایطی را همانا در رفع موانع خلاصه می‌کردند، لاجرم می‌توانستند با اِصالت فایده‌ایها هماوا باشند که دولت باید حتی‌الامکان کمتر مزاحم آزادی افراد شود. اینان نمی‌خواستند بندگی را جایگزین آزادی کنند. ولی از آنجا که آزادی را آزادی در جهت فعلیت بخشیدن به استعدادهای نهفته در شخصیت انسان می‌دانستند، و از آنجا که رفع موانع از پیش پای چنین آزادی‌ای به عقیدهٔ آنان مستلزم وضع مقدار زیادی قانون اجتماعی بود آماده بودند که از فعالیت ذولت تاحدی که به خاطر طرفداران پرشور سیاست **آزادی عمل** خطور نکرده بود جانبداری کنند. بنابراین می‌توانیم گفت که در بخش آخر قرن نوزدهم، نظریهٔ اجتماعی و سیاسی ایدئالیستها بیشتر از موضعی که هربرت اسپنسر داشت، با نیازهای زمانه هماهنگ بود. مکتب بنتام یا رادیکالیسم فلسفی بیشك در بخش اول قرن نوزدهم نقش مفیدی ایفا کرد. ولی لیبرالیسم بازنگریسته‌ای که ایدئالیستها در اواخر آن قرن مطرح کردند، بهیچوجه «ارتجاعی» نبود. بیشتر ناظر به آینده بود تا به گذشته.

ممکن است اشارات اخیر چنین القا کند که ایدئالیسم قرن نوزدهمی بریتانیای کبیر صرفاً یك واکنش بومی در برابر اصالت تجربه و پوزیتیویسم و نظریه‌های اقتصادی و سیاسی **آزادی عمل** بوده است. در واقع اندیشهٔ آلمانی، بویژه اندیشهٔ کانت و هگل یکی پس ازدیگری تأثیر مهمی دررشد ایدئالیسم بریتانیائی گذاشت. بعضی پژوهندگان، و مهمتر از همه ج. هـ. میورهد[۱۳]، چنین گفته‌اند که ایدئالیستهای بریتانیائی قرن نوزدهم وارثان نوعی سنت افلاطونی بوده‌اند که در اندیشهٔ افلاطونیان کمبریج در قرن هفدهم و در فلسفهٔ بارکلی درقرن هجدهم جلوه‌گر شد. ولی هرچند بیفایده نیست که به این واقعیت عطف توجه شود که فلسفهٔ

12. self - realization

۱۳. میورهد، *سنت افلاطونی درفلسفهٔ آنگلوساکسون* (۱۹۳۱):

J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo - Saxon Philosophy*

بریتانیا منحصراً خصلت اصالت تجربی نداشته، دشوار می‌توان ثابت کرد که ایدئالیسم قرن نوزدهمی بحق زادهٔ رشد پیوستهٔ سنت افلاطونی بومی است. تأثیر اندیشهٔ آلمانی، بویژه تفکر کانت و هگل[۱۴] را نمی‌توان به عنوان عامل اتفاقی صرف، رد کرد. البته درست است که هیچ ایدئالیست مایه‌دار بریتانیائی را نمی‌توان به معنی عرفی کلمه شاگرد کانت یا هگل به شمار آورد. مثلا برادلی متفکر اصیلی بود. ولی این سخن به هیچوجه بدان معنی نیست که تأثیر برانگیزانندهٔ اندیشهٔ آلمانی عامل ناچیزی در سیر تکوینی ایدئالیسم بریتانیائی بوده است.

حتی در زمان حیات خود کانت هم خوانندگان انگلیسی بیش و کم اطلاعاتی راجع به او داشتند. در سال ۱۷۹۵ یکی ازشاگردان کانت به نام ف. ا. نیچ[۱۵] دربارهٔ فلسفهٔ نقادی در لندن سخنرانیهائی کرد، و سال بعد وجیزه‌ای درهمین زمینه منتشر کرد. در سال ۱۷۹۷ ج. ریچاردسون[۱۶] ترجمهٔ *اصول فلسفهٔ نقادی*[۱۷] اثر ژ. ژ. بك[۱۸] را انتشار داد. درسال ۱۷۹۸ ویلیچ[۱۹] *مبانی فلسفهٔ نقادی*[۲۰] را به چاپ رساند. ترجمهٔ ریچاردسون از *متافیزیك اخلاقیات*[۲۱] کانت در ۱۷۹۹ بیرون آمد؛ ولی انتشار نخستین ترجمه از *سنجش خردناب* [= *نقادی عقل نظری*][۲۲] کانت به قلم ف. هی وود[۲۳] تا سال ۱۸۳۸ طول کشید. و پژوهشهای جدی راجع به کانت نظیر اثر بزرگ ا. کیرد[۲۴] به نام *بررسی انتقادی فلسفهٔ کانت*[۲۵] (۱۸۷۷) دیرزمانی بعد منتشر شد. درعین حال تأثیر فیلسوف بزرگ آلمان، همراه با تأثیر دیگران، در کولریج شاعر پدیدار شد (که به آن خواهیم پرداخت) و به شیوه‌ای آشکارتر در سر ویلیام هامیلتون. عنصر کانتی در اندیشهٔ هامیلتون، بویژه درآموزه‌اش راجع به حدود معرفت انسانی، و لاادریگری بعدی‌اش در مورد ماهیت واپسین حقیقت[= واقعیت غائی] خیلی چشمگیر بود.

درمیان ایدئالیستهای خُلّص بریتانیا، می‌توان گفت تأثیر کانت بویژه درت. هـ. گرین و ا. کیرد محسوس بود. ولی با تأثیر هگل درآمیخته بود. به بیان دقیقتر کسی که کانت را می‌خواند نظری به هگل داشت، یا به قول معروف با عینك هگلی کانت را می‌خواند. در کتاب *رازهگل*[۲۶] (۱۸۶۵) اثرج. هـ. استرلینگ[۲۷] این نظر مطرح شده بود که فلسفهٔ کانت اگر درست فهمیده و

۱۴. فیخته و شلینگ تأثیر کمی داشتند، هرچند اولی تأثیر برانگیزاننده‌ای در کارلایل، و دومی در کولریج گذاشته بود. دلیل این امر آشکار است. وقتی نهضت ایدئالیسم بریتانیا آغاز شد، نهضت ایدئالیسم کلاسیك آلمان سرآمده بود و اوجش را درهگل که جانشین راستین کانت انگاشته می‌شد، پیموده بود.

15. F. A. Nitzsch 16. J. Richardson 17. *Principles of Critical Philosophy*
18. J. J. Beck 19. A. F. M. Willich 20. *Elements of Critical Philosophy*
21. *Metaphysic of Morals* 22. *Critique of Pure Reason* 23. F. Haywood
24. E. Caird 25. *a Critical Account of the Philosophy of Kant*
26. the Secret of Heged 27. J. H. Stirlling

ارزیابی شود، مستقیما به مکتب هگل راه می برد. باری هرچند می توان بدرستی گفت که تأثیر هگل در ایدئالیسم مطلق برادلی و بوزانکت آشکارتر است تا در فلسفهٔ گرین، ولی این معنی درکار نیست که می توان ایدئالیستهای بریتانیا را به دودستهٔ کانتی و هگلی تقسیم کرد. قطع نظر از بعضی پیشتازان، تأثیر هگل از آغاز نهضت احساس می شد. با این حساب توصیف ایدئالیسم بریتانیائی به عنوان نهضت نوهگلی، که کمابیش رایج شده است چندان بیدلیل نیست. به شرط اینکه لااقل این معنی از آن مراد شود که بیشتر نوعی تأثیرپذیری از هگل در کار بوده است تا پیروی از او به مفهوم پیروی شاگرد از استاد.

نهضت ایدئالیسم بریتانیا در مراحل اولیه اش با تمرکز مشخصی که بر رابطهٔ ذهن ـ عین داشت، ممتاز بود. به این معنی می توان گفت که ایدئالیسم یك مبنای معرفت شناختی داشته است، چرا که رابطهٔ ذهن و عین در موضوع معرفت، نقش اساسی دارد. متافیزیك [مربوط به] مطلق هم جایش خالی نبود. چه ذهن و عین را ریشه دار در یك واقعیت روحانی غائی و نمایانگر آن می شمردند. نقطهٔ عزیمتی که از ابتدا برگزیده شده بود، به نحو مهمی در متافیزیك اثر گذاشت. به این معنی که اهمیتی برای ذهن متناهی قائل بودند ودرقبال این وسوسه مقاومت می ورزیدند که «مطلق» را به نحوی تعبیر کنند که سر از این نتیجه درآورند که متناهی چیزی جز جلوهٔ «غیرحقیقی» آن نیست. به عبارت دیگر ایدئالیستهای نخستین تمایل به این داشتند که «مطلق» را کمابیش توحیدی یا به هر حال «همه درخدائی»[28] تعبیر کنند، و در پس پشت این تعبیر، جنبهٔ یگانه انگارانهٔ[29] ایدئالیسم متافیزیکی ملحوظ بود. و البته این امر ارائهٔ ایدئالیسم را به عنوان پشتوانهٔ فکری دیانت سنتی تسهیل می کرد.

باری رفته رفته اندیشهٔ کلیت همبستهٔ فراگیر بیشتر مطرح شد. بدینسان نفس در نزد برادلی به صرفاً «نمودی» از مطلق وصف می شد، چیزی که در استقلال بادی نظرش چندان واقعی نیست. و این متافیزیك صریح مربوط به مطلق، در زمینهٔ فلسفهٔ اجتماعی، به طرزی که قابل فهم است تأکید شدیدی راجع به دولت پیدا می کرد. هربرت اسپنسر قائل به تعارض بین منافع فرد آزاد و منافع دولت بود، ولی ایدئالیستها انسان رافقط وقتی نایل به آزادی راستین می دانستند که در حیات کل [جامعه] مشارکت جوید.

به عبارت دیگر، در نهضت ایدئالیسم تا برادلی و بوزانکت می توان تأثیر فزایندهٔ مکتب هگل را مشاهده کرد. چنانکه پیشتر هم اشاره شد، تأثیر کانت هیچوقت خالص، یعنی نیامیخته به تأثیر دیگران نبود. وفلسفهٔ نقادی را ناظر به ایدئالیسم متافیزیکی می دانستند. ولی اگر این واقعیت را همراه با واقعیت دیگر، یعنی تفاوتهای موجود بین نظریهٔ برادلی و نظریهٔ هگل راجع به مطلق، ملحوظ داریم، می توانیم گفت که تغییر تأکید از رابطهٔ ذهن و عین، به مسألهٔ کلیت

28. panentheistic 29. monistic

همبسته (آلی)، نمایانگر غلبهٔ تأثیر مکتب هگل بر فلسفهٔ نقادانهٔ کانت است.
درآخرین مرحلهٔ نهضت ایدئالیسم بار دیگر تأکید درمورد نفس متناهی[۳۰] بالا گرفت، هرچند این بار مسأله مربوط به نفس فعال بود، یعنی نفس انسان، و نه ذهنِ آگاهی که از نظر معرفت‌شناختی مطرح است. و این ایدئالیسم متشخص[۳۱] یا ناظر به انسان همراه با تقرب مجدد به توحید بود، مگر در مورد مك تاگرت که مطلق را به صورت نظامی از نفوس متناهی تصویر می کرد. ولی هرچند این مرحله از ایدئالیسم متشخص جالب توجه است، چه نمایانگر مقاومت نفس متناهی در قبال غرقه شدن در مطلق نامتشخص[۳۲] [= ناانسانوار] است، متعلق به دوره ای است که ایدئالیسم در بریتانیا به یك جریان فکری جدید، که با نامهای کسانی چون ج. ا. مور، برتراند راسل و سرانجام ویتگنشتاین قرین بود، راه می‌داد.

۲. پیشتازان ادیب: کولریج و کارلایل

تا آنجا که به عامهٔ باسوادان مربوط است، تأثیر اندیشهٔ آلمانی، در بریتانیای کبیر، ابتدا در آثار شعرا و ادبائی چون کولریج و کارلایل محسوس بود.
(یك) سمیوئل تیلور کولریج[۳۳] (۱۷۷۲-۱۸۳۴) نخستین آشنائی اش را با فلسفه ازطریق آثار نوافلاطونیان در دوران دانش‌آموزی‌اش در «نوانخانهٔ مسیح»[۳۴] حاصل کرد. بعد از این مجذوبیت پیشرس به فلسفهٔ عرفانی افلوطین، یك دورهٔ ولتری گذراند ودراین دوره، مدت زمان کوتاهی در مورد دین شکاك شد. سپس در کمبریج شور و شوق شگرفی نسبت به دیوید هارتلی و روانشناسی تداعی او پیدا کرد.[۳۵] در واقع کولریج ادعا می کرد که دراین زمینه پیگیرتر از هارتلی است. چه هارتلی با آنکه می گفت جریانهای روحی یا روانی همبسته با ارتعاشاتی در مغز و مبتنی برآنها هستند، قائل به جسمانیت یا مادیت فکر نشده بود، ولی کولریج در سال ۱۷۹۴ به سوتی[۳۶] نوشت که معتقد است فکر مادی است و از مقولهٔ حرکت است. وی درعین حال شور و شوقی را که نسبت به اندیشهٔ هارتلی داشت، با ایمان دینی همراه کرد.[۳۷] و به این اندیشه رسید که شناخت علمی، چندانکه باید و شاید، راه به حقیقت نمی برد، و از نقش شهود و

30. finite self 31. personal 32. impersonal 33. Samuel Taylor Coleridge
34. Christ hospital

۳۵. به یك تعبیر و از یك نظرگاه تاحدی مایهٔ تعجب است که می بینیم این شاعر رمانتیك از میان همهٔ مردم نسبت به هارتلی تعلق خاطر پیدا کرده است. ولی دلیلش این است که روانشناسی تداعی آن وقتها «پیشرفته» به حساب می آمد و همین امر بیشك برای کولریج دانشجو که حدّت ذهن داشته گیرا بوده است.

36. Southey

۳۷. باید گفت که خود هارتلی هم مذهبی و مؤمن بود.

اهمیت تجربهٔ اخلاقی سخن گفت. بعدها اعلام کرد که نظام هارتلی، تا آنجا که با نظام ارسطو فرق دارد، قابل دفاع نیست.[۳۸]

فرق‌گذاری کولریج بین شناخت علمی و عقل والاتر، یا به تعبیر آلمانیها بین Verstand (فهم) Vernunft (عقل) بیانگر طغیان او بر روح و روحیهٔ روشنگری قرن هجدهمی بود. البته قصد او این نبود که بگوید، به نام عقل والای شهودی، شناخت علمی و انتقادی را باید کنار گذاشت. بلکه منظورش این بود که شناخت علمی ابزاری از هرجهت وافی به تعبیر وتفسیر واقعیت است، ولی باید به مدد شناخت دیگر یعنی عقل شهودی تکمیل و تعدیل گردد. نمی‌توان ادعا کرد که کولریج تمایز بین فهم[۳۹] و عقل رابه روشنی بیان کرده است. ولی خط کلی فکرش به قدر کافی ساده و روشن است. وی در کتاب *دستمایه‌های تأمل*[۴۰] (۱۸۲۵) فهم را توانشی می‌شمرد که هماهنگ با حواس قضاوت می‌کند. حوزهٔ خاصش عالم محسوس است و برمبنای تجربهٔ حسی به تأمّل و تعمیم می‌پردازد. عقل[۴۱] محمل تصوراتی است که سابق برهمهٔ تجارب است، و به این معنی تعیین کننده و شکل دهندهٔ تجربه است. همچنین حقایقی را درمی‌یابد که از طریق تجربهٔ حسی به تحقیق درنمی‌آیند، و به طریق شهودی حقایق روحانی را درک می‌کند. علاوه براین، کولریج عقل را با عقل عملی[۴۲] که شامل اراده و جنبهٔ اخلاقی شخصیت انسان است همسان می‌گیرد. بدینسان ج. ا. میل کاملا حق دارد که در جستار معروفش راجع به کولریج می‌گوید که این شاعر گرانمایه نظرگاه لاکی (منسوب به لاك) را، دایر براینکه همهٔ معرفتها عبارت است از تعمیمهائی از تجربه، قبول ندارد، و برای عقل، که آن را بافهم فرق می‌گذارد، قدرت درك شهودی واقعیات و حقایقی قائل است که ازدسترس حواس به دورند.[۴۳] کولریج در این فرق‌گذاری، ظاهراً متأثر از آثار کانت بود که مطالعهٔ آنها را کمی بعد از دیدارش از آلمان در سالهای ۱۷۹۸ ـ ۱۷۹۹ آغازکرده بود.[۴۴] ولی به نحوی سخن می‌گوید که گویی کانت نه فقط دامنهٔ فهم را به شناخت واقعیت پدیداری محدود کرده، بلکه قائل به درك شهودی حقایق روحانی به مدد عقل هم هست. حال آنکه در واقع کولریج در نسبت دادن این قدرت به عقل، که بیشتر با عقل عملی همسان گرفته شده، آشکارا راهش را از راه فیلسوف آلمانی جدا می‌کند. ولی وقتی که ادعای هم مشربی با جکوبی[۴۵] دارد و همصدا با او برآن است

۳۸. نگاه کنید به *زندگینامهٔ ادبی* کولریج، فصل ۶. *Biographia Literaria*

39. understanding 40. *Aids to Reflection* 41. reason 42. practical reason

۴۳. میل، *پیش‌نهادها و مباحثات*، ج ۱، ص ۴۰۵.

۴۴. «آثار حکیم شهیر کونیکسبرگ، مؤسس حکمت نقادی [کانت] بیش ازهرچیزدیگری ذهن مرا تقویت کرد نظم و نسق بخشید» *زندگینامهٔ ادبی*، ص ۷۶.

۴۵. Jacobi: نگاه کنید به بخش اول از جلد ششم این دوره.

که رابطهٔ بین عقل و حقایق روحانی، شبیه به رابطهٔ بین چشم و اشیاء مادی است، جای پای محکمتری دارد.

البته هیچکس برآن نیست که کولریج کانتی است. مسألهٔ تأثیر کانت در او، به عنوان مشوق و محرك بوده است نه شاگردی ـ استادی. و هرچند خود را مرهون متفکران آلمان، بویژه کانت، می شمارد و حق آنان را می گزارد، پیداست که فلسفهٔ خودش را اساساً دارای الهام افلاطونی می شمارد. در *دستمایه های تأمل* تصریح دارد به اینکه هرانسانی یا با مزاج افلاطونی به دنیا می آید یا با مزاج ارسطوئی. ارسطو استاد بزرگ فهم و درایت، بیش از حد زمین نهاد[۴۶] بود. «او بنای کار را بر محسوسات نهاده بود، و هرچه را که فراتر از حواس بود نمی پذیرفت، مگر به حکم ضرورت، مگر به عنوان تنها فرضیهٔ باقیمانده...»[۴۷] یعنی ارسطو به عنوان آخرین چاره، وقتی که به ضرورت تبیین پدیده های طبیعی ناگزیر می شد، حقیقت روحانی یا واقعیت غیرمادی را وارد فرض می کرد. اما افلاطون درهوای حقیقت فراحسی بود که از طریق عقل و ارادهٔ اخلاقی بر ما مکشوف می گردد. کولریج کانت را گاه روحاً متعلق به ردهٔ ارسطوئیها می شمارد، و گاه برجنبه های متافیزیکی اندیشهٔ کانت تأکید می ورزد و او را مایل به مشرب افلاطون می یابد. به عبارت دیگر کولریج محدودسازی کانت را که می گوید شناخت محدود به واقعیت پدیداری است می پسندد و سپس می کوشد نظر خودش را راجع به عقل درپرتو مکتب افلاطون ـــ که خود در پرتو فلسفهٔ افلوطین تعبیر شده ـــ تفسیر کند.

این سخنان را نباید دالّ برتحقیر کولریج نسبت به طبیعت گرفت. چه برعکس [با حرمت به طبیعت می نگرد] و «خصومت پرلاف و گزاف و بی انعطاف فیخته را به طبیعت که آن را بیجان وبیخدا و بکلی نامقدس می شمارد»[۴۸] خوش ندارد. و همدلی صمیمانه ای با فلسفهٔ طبیعت شلینگ، و نیرنظام ایدئالیسم استعلائی[۴۹] او ابراز می دارد و می گوید «من دراین فلسفه و این نظام، ابتدا توارد نزدیکی با آنچه خود باسختکوشی به دست آوردم یافتم، و نیز برای آنچه در پیش داشتم از آن مدد گرفتم.»[۵۰] کولریج بی تاب است که تهمت انتحال را از خود دور سازد، و برآن است که هردو، او و شلینگ، از آبشخور یگانه ای که آثار کانت و جوردانو برونو[۵۱] و اندیشه های یاکوب بومه[۵۲] باشد نوشیده اند. باری تأثیر شلینگ در خط فکری ای که اکنون به

۴۶.این ترکیب از نظامی گنجوی است. مترجم آن را در برابر earth bound به کار برده است ـــ م.

۴۷. *سخنرانیهای فلسفی Philosophical Lectures* ویراستهٔ ك. کوبرن K. Coburn، ص ۱۸۶.

۴۸. *زندگینامهٔ ادبی*،ص ۷۸.

49. transcendental

۵۰. پیشین، ص ۷۹.

۵۱. جوردانوبرونو (۱۵۴۸ ـ ۱۶۰۰) Giordano Bruno حکیم ایتالیائی... (← *دایرة المعارف فارسی*).

۵۲. یاکوب بومه (۱۵۷۵ ـ ۱۶۲۴) Jakob Boehme عارف آلمانی... (← *دایرة المعارف فارسی*)

اختصار بازمی نمائیم بخوبی آشکار است.

«هرگونه معرفتی بر همخوانی و هماهنگی يك عين و يك ذهن مبتنی است»[۵۳] ولی هرچند ذهن و عین در عمل ِ دانستن یا معرفت متحدند، می توان پرسید تقدم یا اصالت با کدام است. آیا باید اصل را عین بگیریم و بکوشیم ذهن رابرآن بیفزائیم؟ یا اصل را ذهن بگیریم و بکوشیم که راهی به سوی عین بیابیم؟ به عبارت دیگر آیا باید طبیعت را مقدم و متأصل بگیریم و اندیشه یا ذهن را از بیرون برآن اضافه کنیم، یا اندیشه را مقدم و اصیل بگیریم و طبیعت را از آن بیرون بکشیم؟ پاسخ کولریج این است که ما هیچیك از این دو کار را نمی توانیم بکنیم. اصل غائی را باید در همسانی و یکسانی ذهن و عین جست وجو کرد.

این همسانی و یکسانی را کجا باید پیدا کرد؟ «فقط در خودآگاهی ِ يك روح، همسانی و یکسانی عین و علم (عالم و معلوم) وجود دارد.»[۵۴] ولی اگر روح اصالتاً همانا یکسانی عین و ذهن است، لاجرم باید به يك معنی این یکسانی را برهم بزند تا بتواند از خود به عنوان يك عين آگاهی یابد. بنابراین خودآگاهی نمی تواند جز از طریق عمل اراده پدید آید و «اختیار باید شالودهٔ فلسفه انگاشته شود، نه اینکه برآمده از آن.»[۵۵] روح فقط ازطریق «این عمل که خودرا به نحوی عینی برای خود بازسازی کند»[۵۶] می تواند ذهنی شود که خود را همچون يك عين بشناسد.

چنین می نماید که کولریج با همان پرسشی که شلینگ طرح کرده بود آغاز سخن می کند، سپس پاسخ شلینگ را می دهد، به این شرح که ما باید قائل به همسانی اولیهٔ ذهن و عین باشیم؛ و سرانجام به برداشت فیخته از «من» یا «نفس» می پردازد که می گفت بایك عمل آغازین خود را هم ذهن (= عالم) می گرداند و هم عین (= معلوم). ولی کولریج سر این ندارد که دراینجا توقف کند و نفس را اصل غائی خود بگیرد، بویژه اگر مرادمان از نفس، نفس متناهی یا جزئی باشد. در واقع نفس گرایی فیخته را به استهزا می کند.[۵۷] در عوض، می کوشد به همسانی و یکسانی مطلق ذهن و عین (عالم و معلوم)، و آرمانی و واقعی برسد و آن را نه فقط اصل غائی معرفت انسانی، بلکه همهٔ هستی بگیرد که ما باید «درك خود را تا نفس مطلق، تا **من هستم ِ** بزرگ ازلی و ابدی بالا ببریم.»[۵۸] کولریج **می اندیشم، پس هستم** دکارت را به باد انتقاد می گیرد و به فرق گذاری دکارت بین نفس تجربی[۵۹] و نفس متعالی[۶۰] روی می آورد. ولی سپس

۵۳. پیشین، ص ۱۳۶. ۵۴. پیشین، ص ۱۴۵. ۵۵. پیشین. ۵۶. پیشین، ص ۱۴۴.

۵۷. البته فیخته «من» یا نفس متناهی را بعنوان اصل غائی خود نگرفته بود. کولریج می خواهد اندیشه او را به ریشخند بگیرد.

۵۸. *زندگینامهٔ ادبی*، ص ۱۴۴

59. empirical ego 60. transcendental ego

به نحوی سخن می‌گوید که گوئی نفس متعالی همانا من آنم که هستم مطلق سفر خروج است،[۶۱] و گویی نفس متعالی همانا خداست که نفس جزئی یا متناهی فراخوانده می‌شود تا درحضرت او در عین حال، هم خود را دربازند و هم دریابند.

همهٔ اینها مبهم و غیردقیق است. ولی درهرحال این نکته روشن و مسلم است که کولریج تعبیری اصالت روحی از نفس انسان می‌کند که با آرای مذاهب اصالت ماده و پدیده انگاری مخالف است. و پیداست که این تعبیر از نفس مبنای این مدعا دربرداشت اوست که می‌گوید عقل می‌تواند واقعیت (= حقیقت) فراحسی را دریابد. در واقع کولریج درجستارش دربارهٔ ایمان، ایمان را وفاداری به هستی ما وصف می‌کند، یعنی هستی ما تا آنجا که معروض تجربهٔ حسی نیست و نمی‌تواند باشد. تعهد اخلاقی ما ایجاب می‌کند که شهوات و اراده دست نشاندهٔ عقل باشند؛ و این عقل است که خداوند را به عنوان اتحاد عقل و اراده درمی‌یابد، که شالودهٔ هستی ما و جلوهٔ نامتناهی آرمانی است که ما به عنوان موجودات اخلاقی در طلب آنیم. به تعبیر دیگر، نگرش کولریج اساساً دینی است و می‌کوشد دین وفلسفه را با هم الفت دهد. شاید، چنانکه میل می‌گوید، کوشیده باشد که رمز و رازهای مسیحیت را به حقایق فلسفی بدل کند. ولی عنصر مهمی از رسالت ایدئالیسم، بویژه از چشم طرفداران مذهبی اش، دقیقاً این بود که برای سنت مسیحیت که آشکارا فاقد پشتوانهٔ فلسفی بود، مبنای متافیزیکی فراهم کنند.

کولریج در حوزهٔ نظریه و نگرش اجتماعی و سیاسی محافظه کار بود، به این معنی که با سنت شکنی رادیکالها مخالف بود و درهوای حفظ و تحقق ارزشهای سرشته در نهادهای سنتی بود. در واقع یك چند، همانند وردزورث و سوتی مجذوب اندیشه‌هائی شد که انقلاب فرانسه الهام می‌کرد. ولی رفته‌رفته از رادیکالیسم عهد جوانی‌اش دست شست، هرچند که محافظه کاری بعدی‌اش ناشی از بیزاری از نفس تحول نبود، بلکه از این اعتقادش نشأت می‌گرفت که نهادهائی که در سیر تاریخ به یمن روحیهٔ ملی پدید آمده، تجسم ارزشهای راستین است که مردم باید در راه تحقق آنها بکوشند. به قول میل، بنتام خواهان «انقراض نهادها و آداب کهنی بود که تا آن موقع دوام آورده بودند»، حال آنکه کولریج دلش می‌خواست که «برای آنها حقیقتی قائل شوند.»[۶۲]

(دو) تامس کارلایل[۶۳] (۱۷۹۵ ـ ۱۸۸۱) متعلق به یك نسل پس از کولریج بود؛ ولی به طرز

۶۱. سفر خروج، باب سوم، آیهٔ ۱۴: («موسی به خدا گفت: اینك چون من نزد بنی‌اسرائیل برسم و بدیشان گویم که خدای پدران شما مرا نزد شما فرستاده است و ازمن بپرسند که نام او چیست، بدیشان چه بگویم؟ خدا به موسی گفت: هستم آنکه هستم و گفت به بنی‌اسرائیل چنین بگو: اهیه (هستم) مرانزد شما فرستاد.» نقل از *کتاب مقدس*، ترجمهٔ فارسی ــ م.)

۶۲. *میل نهادها و مباحثات*، ۱، ص ۴۳۶.

63. Thomas Carlyle

قابل ملاحظه ای کمتر از او در ارائهٔ آراء فلسفی اش منظم بود، و بی گمان کسان بسیاری هستند که گفتار موسوم به خیاط خوشپوش[۶۴] او را ناخواندنی می یابند. درهرحال او یکی از کسانی بود که از طریق آنها اندیشه و ادبیات آلمان به انگلستان راه یافت و در دسترس عامه قرار گرفت.

نخستین واکنش کارلایل در قبال فلسفهٔ آلمان چندان خوشایند نبود، و مغلق گوئی کانت و تظاهر کولریج را به فهم دقایق فلسفهٔ او دست می انداخت. ولی با نفرتی که از مادی اندیشی، و مذاهب اصالت لذت و اصالت فایده داشت کانت را دشمن دانای روشنگری و تبعاتش سراغ کرد. بدینسان در جستارش راجع به *وضع ادبیات آلمان*[۶۵] (۱۸۲۷) کانت را می ستود، زیرا او به جای پیروی از راه وروش لاك و آغاز کردن از تجربهٔ حسی و فلسفه ای بر پایهٔ آن بنا کردن، به راه خودش رفته بود و هرچه گفته بود از درون خودش سرریز کرده بود. به نظر کارلایل کانتیها براین اند که حقایق اساسی به توسط شهودی که در ژرفنای طبیعت انسان هست ادراك می شود. به عبارت دیگر کارلایل نیز مانند کولریج از نظر کانت مبنی برمحدود بودن قدرت و وسعت فهم به عنوان مبنایی برای تصریح قدرت عقل در درك شهودی حقایق اساسی و واقعیات روحانی استفاده می کند.

ویژگی کارلایل رازاندیشی او در کار و بار جهان و ماهیت آن بود که آن را نمودی از واقعیت فراحسی یا پرده ای بر آن می دانست. در *وضع ادبیات آلمان* تصریح می کند که هدف غائی فلسفه همانا تعبیر و تفسیر پدیده ها یا نمودها و فرارفتن از نماد به واقعیتِ «نمادین شده» است. و این نظرگاه درکتاب *خیاط* خوشپوش در جامهٔ فلسفهٔ پوشاك، بیان شده است.[۶۶] و می تواند برانسان که جهان صغیر[۶۷] است اطلاق گردد. «انسان، ازدید منطق عامه چیست؟ جانوردوپای همه چیزخواری است که شلوار می پوشد. ازدید عقل نظری چیست؟ یك نفس، یك روح و یك شبحِ لاهوتی است... که درلابلای جامه ای غریب فرو رفته است.»[۶۸] این تمثیل بر جهان کبیر[۶۹] یعنی جهان به طورکلی، هم قابل اطلاق است. چه جهان چنانکه گوته می نگریست «جامهٔ زنده و مرئی خداوند است»[۷۰]

64. Sartor Resartus　　65. *State of German Literature*

۶۶. این اثر از آنجا که ناشری نمی‌یافت، ابتدا فصل به فصل در نشریه‌ای به نام *Fraser's Magazine*(۱۸۳۳ـ۱۸۳۴) منتشر شد. طبع امریکائی این اثر در سال ۱۸۳۶، وطبع انگلیسی‌اش در ۱۸۳۸ انتشار یافت.

67. microcosm

۶۸. *خیاط* خوشپوش، ۱، ۱۰، ص ۵۷. دراینجا مراد از «جامه» بدن است.

69. macrocosm

۷۰. پیشین، ۱، ص ۴۸.

کارلایل در *وضع ادبیات آلمان* فلسفهٔ نماداندیشی[۷۱] اش را به فیخته ربط می‌دهد، همو که جهان مشهود را نماد و جلوهٔ محسوس یك «اندیشهٔ» فراگیرالوهی که درك آن شرط لازم فضیلت و آزادی است، تعبیر کرده است. پی بردن به دلیل تعلق خاطر کارلایل به فیخته دشوار نیست. او با نگرش خاص خودش که حیات بشری و تاریخ را کشاکش مدام بین نور و ظلمت، خدا و شیطان می‌بیند و آن را کشمکشی می‌داند که هرانسانی به شرکت درآن و انجام یك انتخاب بسیار مهم خوانده شده است، طبعاً مجذوب اشتیاق اخلاقی فیخته می‌گردد و نظر اورا راجع به اینکه طبیعت صِرفاً صحنه‌ای است برای آنکه انسان وظیفهٔ اخلاقی‌اش را به جای آورد و به اصطلاح دار ابتلائی است که انسان باید در نشیب وفراز آن در جهت نیل به هدف آرمانی خود بکوشد، می‌پسندد.

این نگرش به تبیین تعلق خاطر کارلایل نسبت به قهرمان، آن گونه که درسال ۱۸۴۰ در مجموعهٔ سخنرانیهایش *درباب قهرمانان، قهرمان پرستی و کارهای قهرمانانه در تاریخ*[۷۲] ظاهر شد، کمك می‌رساند. او آراء و عقایدش را درباب قهرمانیگری، وظیفه و تعهد اخلاقی و سرسپردگی یا وفاداری شخصی را در برابر مادی اندیشی[۷۳] و آنچه خود فلسفهٔ سود و زیان اصطلاح می‌کند، علم کرده است. و تصریح می‌کند که «نسیم حیات همهٔ جوامع چیزی نیست مگر نفوذ قهرمان پرستی، یعنی ستایش بی چون و چرای بزرگان راستین. شالودهٔ جامعه قهرمان‌پرستی است.»[۷۴] نیز می‌گوید: «تاریخ جهان، تاریخ دستاوردهای انسان در جهان، در تحلیل آخر تاریخ بزرگمردانی است که در این عرصه کار کرده‌اند.»[۷۵]

کارلایل در تأکیدی که درباب نقش «بزرگمردان» تاریخ دارد، شباهت به هگل پیدا می‌کند،[۷۶] و از بعضی جنبه‌ها پیشاهنگِ نیچه است، هرچند قهرمان‌پرستی در حوزهٔ سیاسی مسأله‌ای است که ما امروزه کمابیش با احساسات دوگانه به آن می‌اندیشیم. باری آنچه در وجود قهرمانان برای کارلایل جاذبه دارد درد اشتیاق و ایثار آنان است، و رهائی‌شان از اخلاقیات مبتنی برمحاسبه‌گری لذت‌گرایانه.

فی‌المثل کارلایل در عین حال که از عیبها و کمبودهای روسو که متأسفانه اورا یك «قهرمان قراردادی»[۷۷] می‌سازد، آگاه است، اصرار می‌ورزد که این نامزد غیرمحتمل برای عنوان قهرمانی، دارای «نخستین و عمده‌ترین خصیصهٔ یك قهرمان بود: چه صمیمانه درد اشتیاق

71. symbolism 72. *On Heroes, Hero - worship and the Heroic in History*
73. materialism

۷۴. *درباب قهرمانان*، سخنرانی اول، ص ۱۹۳. ۷۵. پیشین، ص ۱۸۵.
۷۶. ولیکن هگل «افرادِ متعلق به تاریخ جهانِ» خویش را ابزارهایِ **جان جهان** می‌شمرد.
۷۷. پیشین، سخنرانی پنجم، ص ۳۲۳.

داشت، درد اشتیاقی که هیچیك از این فیلسوفهای روشنگری فرانسه نداشت.»[۷۸]

۳. فری یر و رابطهٔ ذهن و عین

با وجود اینکه کولریج و کارلایل هردو درس می‌داند و سخنرانی می کردند ولی چشمداشت پیشبرد منظم ایدئالیسم ازهریك از آنان بیهوده است. پیشاهنگ این عرصه، که باید رو به سوی او آوریم، جیمز فردریك فری یر[۷۹] (۱۸۰۸ ـ ۱۸۶۴) است، که از سال ۱۸۴۵ تا زمان وفاتش کرسی فلسفهٔ اخلاق را در دانشگاه سنت آندروز[۸۰] داشت، و کار فلسفی‌اش خیلی درست ودستگاهمند بود.

فری یر درسالهای ۱۸۳۸ ـ ۱۸۳۹ یك سلسله مقاله برای مجلهٔ *بلك وود*[۸۱] نگاشت، که تحت عنوان *مدخلی بر فلسفهٔ آگاهی*[۸۲] انتشار می‌یافت. در سال ۱۸۵۴ بزرگترین اثرش به نام *مبانی مابعدالطبیعه*[۸۳] انتشار یافت. این اثر از این نظر هم قابل توجه است که مؤلف آموزهٔ خود را طی یك سلسله گزاره که هر یك از آنها، به استثنای نخستین گزارهٔ اساسی، با دقت و صحت منطقی از دل گزارهٔ پیشین برمی آید نوشته است. در سال ۱۸۵۶ *فلسفهٔ اسکاتلند*[۸۴] را منتشر کرد، و کتاب *دروس فلسفهٔ یونان وسایر مسوده های فلسفی*[۸۵] در سال ۱۸۶۶، یعنی دو سال پس از درگذشت او، منتشر شد.

فری‌یر مدعی بود که فلسفه‌اش عمیقاً اسکاتلندی است. ولی این سخن بدان معنی نیست که او خود را طرفدار فلسفهٔ عقل عرفی[۸۶] اسکاتلندی می‌شمرد. برعکس با صلابت هرچه تمامتر به رید[۸۷] و پیروانش حمله می کرد. چرا که اولا برآن بود که یك فیلسوف نباید به گروهی از اصول نامبرهن گردن بگذارد، بلکه باید روش قیاسی درپیش گیرد که برای فلسفهٔ مابعدالطبیعه لازم است، نه یك طرح و تعبیهٔ نمایشی و من عندی. ثانیاً فیلسوفان اسکاتلندی قائل به عقل عرف تمایل به این داشته‌اند که متافیزیك را با روانشناسی خلط کنند، و کوشیده اند مسائل متافیزیك را به جای استفاده از استدلال منطقی، با تأملات روانشناختی حل کنند.[۸۸] درمورد سر ویلیام هامیلتون هم باید گفت که لاادریگری او جانیفتاده و بی موضوع بود.

۷۸. پیشین.

79. James Frederick Ferrier 80. St. Andrews 81. *Black Wood's Magazine*

82. *Introduction to the Philosophy of Consciousness* 83. The Institutes of *Metaphysics*

84. Scottish Philosophy 85. *Lectures on Greek Philosophy and Olher Philosophical Remains*

86. common sense 87. reid

۸۸. طبق نظر فری یر. اگر بخواهیم راه حلی برای یك مسأله متافیزیك پیداکنیم، ابتدا باید درصدد فحص برآئیم که روانشناسان درآن زمینه چه گفته‌اند، و سپس نظری را که درست نقطهٔ مقابل آن است تأیید کنیم.

وقتی که فری یر می گفت فلسفه اش عمیقاً اسکاتلندی است، مرادش این بود که آن را از آلمانها به عاریت نگرفته است. با آنکه نظام فلسفی اش را هگلی شمرده اند و این تلقی چندان هم بیراه نیست، خودش مدعی بود که هرگز نتوانسته است هگل را بفهمد.[۸۹] در واقع به عکس این هم قائل بود، یعنی شك داشت که آیا فیلسوف آلمانی می توانست فلسفهٔ او را بفهمد یا نه. در هر حال هگل هستی را سرآغاز فلسفه اش گرفته بود، حال آنکه او معرفت را مبدأ عزیمت خود قرار داده بود.[۹۰]

نخستین گامی که فری یر برمی دارد جست وجوی سرآغاز مطلق متافیزیك است، و آن را در گزاره ای می آورد که بیانگر خصیصهٔ لایتغیر و ذاتی هرگونه معرفتی است، و انکارش منتهی به تناقض می گردد. و آن این است: «در موازات و سایه به سایهٔ هرآنچه عقل بدان علم دارد، یك شالوده و شرط لازم وجود دارد و آن این است که علم به خودداشته باشد.»[۹۱] موضوع علم متغیراست. ولی نمی توان چیزی را دانست مگر اینکه به این دانستن علم داشت. انکار این اصل همانا مهمل گوئی است. تصدیق آن به این معنی است که معرفتی بدون خودآگاهی، یا بدون آگاهی از خود، وجود ندارد.

نبالهٔ احتجاج فری یر این است که از آنچه گفته شد برمی آید که هیچ چیز بدون نسبت با یك ذهن یعنی یك نفس، دانسته نمی شود. به عبارت دیگر موضوع معرفت اساساً «عین برای یك ذهن» است. و چنین نتیجه می گیرد که هیچ چیز جز درنسبت با یك ذهن، به اندیشه درنمی آید. و از این قول برمی آید که وجود جهان مادی بدون رابطه با یك ذهن به اندیشه درنمی آید.

شاید منتقدان چنین اظهارنظر کنند که فری یر چیزی بیشتر از این نمی گوید که من نمی توانم جهان را بدون اندیشیدن به آن به اندیشه درآورم، یا بدون علم به آن، به آن علم داشته باشم [یعنی همانگوئی می کند] ولی اگر قرار باشد چیزی بیشتر از این گفته باشد، بویژه اگر از نظرگاه معرفت شناختی برگذشته و حکم به یك رابطهٔ هستی شناختی کرده باشد، لاجرم از قول او باید نتیجه گرفت که قائل به اصالت نفس[۹۲] است، یعنی وجود جهان مادی غیرقابل تصور است، مگر اینکه بسته به وجود من به عنوان «عالِم» باشد.

باری مراد فری یر بیان دوگزاره است. نخست اینکه ما نمی توانیم جهان را «جدا از هر من

۸۹. این امر مانع از آن نشد که فری یر در *فرهنگ همایونی زندگینامهٔ همگانی* *Imperial Dictionary of Universal Biography* مقالاتی دربارهٔ شلینگ و هگل بنویسد.

۹۰. نمی توان منکر هرگونه تأثیری از تفکر آلمان در ذهن فری یر شد. ولی بیشك دراینکه می گفت نظام فلسفی اش پروردهٔ خودش است و عاریتی نیست حق داشت.

۹۱. *مبانی مابعدالطبیعه* ۱، ص ۷۹. از این پس به این کتاب به صورت *مبانی* یاد می شود.

92. solipsism

[= نفس، ذهن، عالم]ی تصور کنیم. لذا انتزاع محض ممکن نیست.»[۹۳] دوم اینکه هر یك از ما فقط برای خودش به طور جزئی می تواند وجود جهان را از علم خود به آن جدا کند. و از این دوگزاره برمی آید که هرچند «هر یك از ما می تواند [علم به وجود] جهان را از گردن خود بیندازد (اگر بتوان چنین تعبیری به کار برد)، ولی فقط این کار را با انداختن آن ــ در اندیشهٔ خود ــ به گردن دیگران می تواند انجام دهد.»[۹۴] این گام مهمی است که فری یر برمی دارد، چرا که این را مقدمهٔ احتجاج دیگری قرار داده است، دائر بر اینکه وجود جهان جز دررابطه با ذهن یا علم الهی غیرقابل تصور است.

بدینسان نخستین بخش *مبانی مابعدالطبیعه* درصدد اثبات این نکته است که عنصر مطلق در معرفت همانا ترکیب و رابطهٔ ذهن و عین یا عالم و معلوم است. ولی فری یر یکباره به نتیجه گیری نهائی اش نمی پردازد، بلکه بخش دوم کتاب را به «جهل شناسی»[۹۵] یا نظریهٔ جهل اختصاص می دهد. ما فی المثل در مورد تناقض قضایائی که بالضروره صادق اند، جهل نداریم بلکه «لاعلم»[۹۶] داریم. و این بیشك علامت نقص ذهن ما نیست. اما درمورد جهل، نمی توان گفت ما به چیزی جهل داریم مگر اینکه آن چیز علی الاصول دانستنی باشد. با این حساب نمی توانیم فی المثل نسبت به ماده «فی نفسه» (یعنی بدون رابطه با یك عالم) جهل داشته باشیم. چرا که علم به چنین چیزی غیرقابل تصور است و مادهٔ فی نفسه شناخت ناپذیر است. حال اگر برآن باشیم که نسبت به مطلق جاهل هستیم، معنایش این است که مطلق قابل دانستن یا شناختن است.

ولی مطلق یا به قول فری یر «وجود مطلق» چیست؟ هر چه هست، نمی تواند مادهٔ فی نفسه یا ذهن فی نفسه باشد. چه هیچیك به اندیشه درنمی آیند. بنابراین باید ترکیب (سنتز) ذهن و عین باشد باری فقط یك چنین ترکیبی هست که ضروری است. چه هر چند وجود جهان جز درهیأت «معلومی برای عالمی یا عینی برای ذهنی» قابل تصور نیست، پیشتر ملاحظه کردیم که [علم به وجود] جهان را می توان از گردن هرذهن متناهی معینی ساقط کرد. ولی فقط یك «وجود مطلق» هست که دقیقاً ضروری (= واجب) است و آن «وجود عبارت است از مطلق» یك «ذهن» متعال، نامتناهی و سرمدی که در رابطه با همهٔ ماسوای خود است.[۹۷]

برسبیل اظهارنظر بدنیست که توجه خوانندگان را به یك واقعیت کمابیش آشکار جلب کنیم، و آن اینکه این گزاره «که هیچ ذهنی بدون عین یا هیچ عالمی بدون معلوم و هیچ معلومی

۹۳. پیشین، ۱، گزارهٔ ۱۳، ملاحظهٔ ۳، ص ۳۱۲.　　۹۴. پیشین، ملاحظهٔ ۲، ص ۳۱۱.

95. agnoiology　　96. nescience

۹۷. *مبانی*، ۳، ص ۵۲۲. باید یادآور شد که از نظر فری یر مطلق همانا خدا نیست، بلکه خدا و جهان است، ترکیبی است از عالِم نامتناهی و متعلق علمش دررابطه با یکدیگر.

بدون عالم وجود ندارد» تحلیلا یعنی بالضروره و بالبداهه درست است، یعنی در صورتی که «عالم» و«معلوم» به معنای معرفت شناختی آنها فهمیده شود. این هم درست است که هیچ شیء مادی نمی تواند جز در هیأت «معلومی برای عالمی» ادراک شود. البته وقتی درست است که مرادمان این باشد که هیچ شیء مادی قابل ادراک نیست مگر آن را متعلق علم قرار دهیم (یا به تعبیر پدیدارشناسان «حیث التفاتی» داشته باشد.) ولی این قول چیزی فراتر از این نیست که بگوئیم به یك چیز نمی توان اندیشید، مگر آنکه به آن اندیشیده شود. و از این برنمی آید که یك چیز نمی تواند وجود داشته باشد مگر آنکه به آن اندیشیده شود. البته پاسخ احتمالی فری یر این است که ما نمی توانیم از وجود یك چیز مستقل از ادراك شدنش سخن بگوئیم. چه به صرف همین واقعیت که از آن سخن می گوئیم ادراکش می کنیم. اگر من بکوشم یك شیء مادی موسوم به «الف» را در خارج از رابطهٔ «عالم و معلوم» به اندیشه درآورم، کوشش من با همین واقعیت که به «الف» می اندیشم بر باد می رود. باری دراین صورت آن چیز به تعبیر فری یر گردنگیر من است. ومن به عنوان عالِم چگونه می توانم آن را از گردن خودم ساقط کنم؟ اگر بکوشم آن را از گردن خودم به گردن عالم متناهی یا نامتناهی دیگری بیندازم، آیا این عالم، طبق مقدمه های فری یر بدل به «معلومی برای عالمی» ـــ که آن عالم خود من باشم ـــ نمی گردد؟

مراد من این نیست که بگویم در عالم واقع جهان مادی می تواند مستقل از خداوند وجود داشته باشد. بلکه مرادم این است که چنین نتیجه ای (یعنی اینکه جهان مادی نمی تواند جدا از خداوند وجود داشته باشد) از مقدمات معرفت شناختی فری یر برنمی آید. نتیجه ای که برمی آید فقط قول به اصالت نفس است. و فری یر فقط با تمسك به عرفیات و معرفت ما به واقعیات تاریخی، از این نتیجه گیری فرار می کند. یعنی این نتیجه که چون من نمی توانم جداً تصور کنم که جهان مادی صرفاً موضوع علم من به عنوان عالم است، لاجرم باید قائل به یك عالِم ابدی و نامتناهی، یعنی خدا باشم. ولی طبق مقدمه های فری یر چنین برمی آید که خود خداوند باید «معلومی برای عالمی» باشد، که آن عالِم منم.

۴. حملهٔ جان گروت به پدیده انگاری و اصالت لذت

در میان معاصران فری یر، جان گروت[98] (۱۸۱۳ ـ ۱۸۶۶)، برادر جورج گروت مورخ، شایان ذکر است. وی از سال ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۶ استاد فلسفهٔ اخلاق در کمبریج بود، و نخستین بخش *اکتشاف فلسفی*[99] را در سال ۱۸۶۵ منتشر کرد. دومین بخش این کتاب، پس از درگذشت او، درسال ۱۹۰۰ منتشر گردید. دو اثر دیگر او نیز به نام *بررسی فلسفهٔ اصالت فایده*[100] (۱۸۷۰) و

98. John Grote 99. *Exploratio Philosophica*

100. *Examination of Utilitarian Philosophy*

رساله‌ای درباب آرمانهای اخلاقی[۱۰۱] (۱۸۷۶) پس از وفاتش انتشار یافتند. درست است که امروزه گروت حتی کمتر از فری یر مشهور است، ولی انتقادش از پدیده انگاری و اصالت فایدهٔ لذت‌گرایانه خالی از ارزش نیست.

انتقاد گروت از پدیده‌انگاری را می‌توان چنین شرح داد. یکی از ویژگیهای اصلی پدیده انگاری پوزیتیویستی این است که ابتدا موضوع معرفت یا متعلق علم را به یك سلسله پدیده تحویل می کند و سپس همین تحلیل تحویلی (فروکاهشی) را درمورد عالِم یعنی «خود» یا نفس هم انجام می‌دهد. بالنتیجه عالِم تا سطح معلومش فروکاسته می شود. یا به تعبیر دیگر عالم و معلوم [= ذهن و عین] هردو به پدیده تحویل می شوند که واقعیت اصلی انگاشته می شود، یعنی حقایق اساسی یا واپسین هستومندهائی که به مدد اندیشه، نَفْس و اعیان طبیعی از [روی] آنها بازسازی می شود. ولی این فروکاهش یا تحویل نفس یا عالِم، بی پایه و غیرقابل دفاع است. چه اولا سخن گفتن از پدیده ها جز دررابطه با آگاهی انسانی، بیمعنی و نامفهوم است. زیرا آنچه پدیدار می شود، بر یك ذهن آگاه، و به اصطلاح در حیطهٔ آگاهی انسانی، پدیدار می شود. ما نمی توانیم به آن سوی پردهٔ آگاهی راه یابیم؛ تحلیل این آگاهی هم نشان می‌دهد که اساساً درگیر با رابطهٔ عالم ـ معلوم است. در آگاهی ابتدائی و نازل، عالم و معلوم هردو به طور ضمنی یا به طور مبهم حضور دارند، ودر طی سیر تکاملی آگاهی است که ازیکدیگر متمایز می گردند تا به آنجا که از یك سو آگاهی صریحی از جهان اعیان پدید می آید، و از سوی دیگر آگاهی از نفس یا عالم ـ این آگاهی از نفس بویژه براثر تجربهٔ بذل تلاش حاصل می گردد. بنابراین از آنجا که از ابتدا ذهن یا عالم به عنوان یکی از دو قطب لازم حتی در آگاهی ابتدائی حضور دارد، درست نیست و نمی توان آن را به عین یعنی به پدیده تحویل کرد. در عین حال تأمل در ماهیت آگاهی نشان می‌دهد که ما دارای یك نفس درخودمانده نیستیم که طبق فلسفهٔ دکارت ناگزیر باشیم از آن پلی به ماسوای نفس بزنیم.

ثانیاً توجه به شیوهٔ پدیده انگاران مبنی بر نادیده گرفتن نقش فعال ذهن دربازسازی و تقطیع جهان حائز اهمیت است. خصیصهٔ ذهن یا نفس در فعالیت غایتمندانهٔ آن است، یعنی ذهن یا نفس اهدافی دارد. ودر طلب این اهداف، ازمیان پدیده ها واحدهایی می سازد، نه به این معنی که صور پیشینی خود را برتوده ای از داده های بی ارتباط و هیولانی بیشکل تحمیل می کند،[۱۰۲] بلکه به این معنی که جهان خود را به شیوه ای تجربی به مدد جریان «تصحیحِ خود»، بنا می کند. با این حساب، یعنی با نقشِ فعالانهٔ نفس در برساختن جهان اعیان، نیز پیداست که

101. *A Treatise on the Moral Ideals*

۱۰۲. طبق نظر گروت، نفس دربازسازی یك جهان شسته و رفته، مقولاتی را درطبیعت بازمی شناسد که جلوه های ذهن یا علم الهی‌اند.

نفس نمی‌تواند تا حد یك سلسله پدیده یعنی متعلقات بلاواسطهٔ خویش کاهش یابد.[۱۰۳]

گروت در حوزهٔ فلسفهٔ اخلاق شدیداً با اصالت لذت خودگرایانه و اصالت فایده مخالف بود. اعتراض او به اینها از آن جهت نبود که آنها برای حساسیت انسان و تلاش او را در راه خوشبختی، اعتبار زیادی قائل شده‌اند برعکس خود او هم قائل به علم خوشبختی یا به قول خودش «علم السعاده»[۱۰۴] به عنوان بخشی از علم اخلاق بود. اعتراض او به توجه انحصاری به جست و جوی لذت، و بالنتیجه غفلت از سایر جنبه‌های شخصیت انسان بود، بویژه استعداد انسان برای درك و جست وجوی آرمانهائی که از طلب لذت فراتر می‌رود و چه بسا اقتضای فداکاری داشته باشد. لذا «علم الفضیله»[۱۰۵] را هم به «علم السعاده» افزود. و تصریح کرد که وظیفهٔ اخلاقی انسان این است که عناصر عالی و دانی طبیعت او در خدمت آرمانهای اخلاقی متحد گردند. زیرا اعمال، وقتی اخلاقی می‌گردند که از حوزهٔ خودجوشی و خودانگیختگی صرف، چنانکه در پیروی از میل به لذت هست، فراتر رود و به حوزهٔ میلِ آگاهانه وداوطلبانه که به عناصرِ پویا و اصول و آرمانهای عقل پسند، نظم و نسق می‌بخشد، وارد گردد.

ظاهراً حملهٔ گروت به اصالت فایده دراین مورد که جنبه‌های والای طبیعت انسان را براثر توجه انحصاری به طلب لذت نادیده گرفته است بیشتر به اصالت لذت بنتامی وارد است تا به روایت تجدیدنظر شدهٔ ج. ا. میل از اصالت فایده. ولی در هر حال آنچه مطرح کرده این نیست که فیلسوف اصالت فایده ای نمی‌تواند آرمانهای اخلاقی داشته باشد، بلکه بیشتر قول به این است که اخلاق اصالت فایده ای نمی‌تواند چهارچوب نظری رسائی برای این گونه آرمانها تأمین کند. نکتهٔ اصلی منظور گروت این بود که این امر فقط با تجدیدنظر عمیق دربرداشت از انسان که بنتام از نویسندگانی چون هلوسیوس به ارث برده، قابل حصول است. به عقیدهٔ گروت، اصالت لذت نمی‌تواند برای «آگاهی از تکلیف» محلی از اعراب قائل باشد. چه این آگاهی وقتی پدید می‌آید که انسان با درنظرداشتن آرمانهای اخلاقی، احساس کند که لازم است طبیعتِ دانی خود را دست نشاندهٔ طبیعت عالی بگرداند.

۵. احیای علاقه به فلسفهٔ یونان و پیدایش علاقه به هگل؛ سخنی دربارهٔ ب. جوئت و هـ. استرلینگ

می‌توان پیوند معقولی بین نظر ایدئالیستها راجع به نارسائی برداشت بنتامی از طبیعت انسان و احیای علاقه به فلسفهٔ یونان که درقرن نوزدهم، در دانشگاهها، بویژه دانشگاه آکسفورد

۱۰۳. طبق نظر گروت «اشیاء فی نفسه»، از طریق معرفت مبتنی بر انس و آشنائی که نقطهٔ مقابل معرفت کسبی است، شهوداً شناخته می‌شوند، هرچند این شناخت چندان روشن نیست.

104. eudaemonics 105. aretaics

درگرفت، بیابیم. پیشتر دیدیم که کولریج فلسفهٔ خود را اساساً دارای الهام و خصیصهٔ افلاطونی می‌شمرد. ولی تجدید پژوهشهای افلاطون شناسی در آکسفورد با نام بنجامین جوئت[۱۰۶] (۱۸۱۷ ـ ۱۸۹۳) قرین است که در سال ۱۸۳۸ عضو هیئت آموزشی با لیول کالج[۱۰۷] و صاحب کرسی فلسفهٔ یونان (از سال ۱۸۵۵ تا ۱۸۹۳) گردیده بود. دراینجا کاری با عیب و اشکالات ترجمهٔ مشهور او از *مکالمات* افلاطون نداریم: نکتهٔ منظور ما این است که او در طی دورهٔ تدریس طولانی اش، کمك شایانی به احیای علاقه به اندیشهٔ یونان کرد. بیجهت نیست که ت. هـ. گرین و ا. کیرد که آدمهای برجسته‌ای در نهضت ایدئالیسم هستند، یك چند شاگرد او بوده اند. وطبعاً توجه به افلاطون و ارسطو ذهن آنان را از اصالت لذت و اصالت فایده منصرف و به اخلاق استکمالِ نفس که بر شناخت طبیعت انسان دریك چهارچوب متافیزیکی مبتنی بوده، معطوف داشته است.

احیای علاقه به اندیشهٔ یونان با گرامیداشت روز افزون فلسفهٔ ایدئالیستی آلمان همراه بود. خود جوئت به فلسفهٔ ایدئالیستی آلمان، بویژه به اندیشهٔ هگل، تعلق خاطر داشت؛[۱۰۸] و در برقراری درس و بحث ایدئالیسم آلمان در دانشگاه آکسفورد دست داشت. باری نخستین گام بلندی که برای روشن شناختن آنچه فری یر ژرفناهای دیر باب هگل نامیده بود، توسط مردی اسکاتلندی به نام جیمز هاچیسون استرلینگ[۱۰۹] (۱۸۲۰ ـ ۱۹۰۹) در کتاب دوجلدی اش تحت عنوان *راز هگل*[۱۱۰]، که در سال ۱۸۶۵ منتشر شد، برداشته شد.[۱۱۱]

استرلینگ در طی دیداری که از آلمان کرد، بویژه در طول اقامتش در هایدلبرگ به سال ۱۸۵۶، اشتیاقی نسبت به هگل پیدا کرد؛ و نتیجه اش تألیف کتاب *راز هگل* بود. علی‌رغم این نظر که می گویند اگر مؤلف به راز هگل پی برده بود آن را برای خودش نگه می‌داشت، این کتاب سرآغاز مطالعهٔ جدی مکتب هگل در بریتانیای کبیر است. به نظر استرلینگ فلسفهٔ هیوم اوج روشنگری بود، حال آنکه کانت[۱۱۲] که همهٔ نکات ارزشمند اندیشهٔ هیوم را جذب کرده و در تکوین و تکمیل خط فکری نوینی به کار برده بوَد، هم حق روشنگری را ادا کرد و هم بر آن غلبه کرد و از آن فراتر رفت. و با آنکه کانت شالوده های ایدئالیسم را ریخت، ولی هگل بود که بر این

106. Benjamin Jowett 107. Balliol College

۱۰۸. جوئت درعین حال که صریحاً اذعان داشت که از هگل انگیزهٔ فکری گرفته است، رفته رفته به جای آنکه به مکتب هگل نزدیکتر شود، از آن دورتر می شد.

109. James Hutchison Stirling 110. *The Secret of Hegel*

۱۱۱. این کتاب در سال ۱۸۹۸ در یك جلد منتشر شد. استرلینگ مقام دانشگاهی نداشت، ولی در سالهای ۱۸۸۹ ـ ۱۸۹۰ در سخنرانیهای گیفورد در دانشگاه ادینبورگ شرکت جست. این سخنرانیها در سال ۱۸۹۰ با عنوان *فلسفه و کلام* *Philosophy and Theology* انتشار یافت.

۱۱۲. استرلینگ در سال ۱۸۸۱ کتابی به نام *یك متن درسی از فلسفهٔ کانت* *A Text-Book to Kant* منتشر کرد.

شالوده ها بنائی استوار کرد. و فهمیدن راز هگل فهمیدن این مسأله است که چگونه هگل آموزهٔ «کلیِ عینی»[113] را که درفلسفهٔ انتقادی کانت، مضمر مانده بود، آشکار کرد.

این نکته شایان ذکر است که استرلینگ نه فقط برای هگل در فلسفهٔ جدید همان مقامی را قائل بود که ارسطو در اندیشهٔ یونان باستان داشت، بلکه او را قهرمان فکری بزرگ دیانت مسیح نیز می شمرد. بیشك او سخت کیشی و سختکوشی کلامی زیادی به هگل نسبت می داد، چیزی که هست این برداشت نمایانگر تعلق خاطر دینی ای است که مشخصهٔ نهضت ایدئالیسم تا عهد برادلی بود. به نظر استرلینگ هگل درصدد این بوده است که در ضمن پرداختن به اثبات مسائل دیگر بقای روح[114] را هم ثابت کند. و هرچند شواهد چندانی دردست نیست که نشان بدهد هگل تعلق خاطر زیادی به این مسأله داشته، تعبیر استرلینگ را می توان به عنوان نمونه ای از تأکید ایدئالیستهای نخستین دربارهٔ «نفس جزئی» یا «روح متناهی» درنظر گرفت، تأکیدی که با تمایل آنان به حفظ نگرش توحیدی[115] هماهنگ بود.

113. concrete universal 114. immortality of the soul 115. theistic

فصل ۷

پیشرفت ایدئالیسم

۱. موضع ت. هـ. گرین در برابر اصالت تجربه و تفکر آلمانی

گاه بحث و سخنان بعضی فیلسوفان به هنگام انتقاد از آراء و عقاید سایر فیلسوفان، متقاعدکننده تر است تا به هنگام بیانِ آموزه های خودشان. و این اظهار نظرِ کمابیش طنزآمیز در حق تامس هیل گرین[1] (۱۸۳۶ ـ ۱۸۸۲) عضو هیأت آموزشی بالیول کالج[2] آکسفورد، و استاد فلسفهٔ اخلاق درآن دانشگاه از سال ۱۸۷۸ تا سال وفاتش، صادق می نماید. او در کتاب *مقدمه ای چند بر رسالهٔ هیوم درباب طبیعت انسانی*[3] که در سال ۱۸۷۴ درسلسله انتشارات گرین و گروس[4] از آثار هیوم به طبع رسید، حملهٔ شدید و گسترده ای به اصالت تجربهٔ بریتانیائی کرد. ولی نظام ایدئالیسم خود او کمتر از آراء و عقایدی که به باد انتقاد گرفته بود، سزاوار انتقاد نیست.

طبق نظر گرین، اصالت تجربیان از لاك به بعد براین بوده اند که کار فیلسوف این است که معرفت ما را به عناصر اولیه اش بازگرداند، یعنی به داده های اصلی تحویل کند و سپس جهان تجربهٔ متعارف را از این داده های ذره وار بازسازی کند. قطع نظر از این واقعیت که هیچ تبیین خشنودکننده ای از شیوه ای که ذهن بتواند به پشت پردهٔ رابطهٔ ذهن ـ عین (= عالم و معلوم) راه یابد و داده های اولیه ای را که گویند هم اذهان و هم اعیان طبیعی از آنها ساخته شده کشف کند، تاکنون ارائه نشده، برنامهٔ اصالت تجربیان ما را دربن بست قرار می دهد. از یك سو، ذهن برای بازسازی جهان اذهان و اعیان طبیعی باید داده های ذره وار اولیه و پدیده های جداجدا را به هم

1. Thomas Hill Green 2. balliol College

3. *Introductions to Hume's Treatise of Human Nature*

(این کتاب از این پس به صورت *مقدمه ای چند* یاد خواهد شد)

4. Green and Grose

بپیوندد. به عبارت دیگر از خود مایه بگذارد. از سوی دیگر این فعالیت ذهن برمبنای اصول اصالت تجربی توضیح‌ناپذیر است. چه خود به یك سلسله پدیده تحویل می‌یابد. و چگونه می‌تواند خودش را بازسازی کند؟ بعلاوه، هرچند اصالت تجربه ادّعا می‌کند که معرفت انسانی را به حساب می‌آورد، در عمل برطبق آن رفتار نمی‌کند. چه جهان تجربهٔ متعارف همانا به ترکیبی که ذهن از تأثرات جداجدا به عمل می‌آورد تعبیر می‌گردد. وماهیچ راهی نداریم که پی ببریم آیا این ترکیب یا بازسازی نمایانگر واقعیت عینی است یا خیر. به عبارت دیگر اصالت تجربهٔ پیگیر لاجرم سر از شکاکیت[5] درمی‌آورد.

خود هیوم، به نظر گرین، یك متفکر برجسته بود که سرسازگاری نداشت و اصول اصالت تجربه را تانتایج منطقی آنها دنبال می‌گرفت. «او با اخذ و اقتباس مقدمات وروش لاك، همهٔ آنها را از آرایه‌های غیرمنطقی عقاید عامه که به خود گرفته بود پیراست و آنها را به محك معرفت مثبت زد، و نتیجهٔ این آزمون وروشی که برای تبیین معرفت به کار برده بود نشان داد که حصول معرفت قطعی غیرممکن است.»[6] «خود هیوم کاملا از این نتیجه آگاه بود، ولی اسلافش در انگلستان و اسکاتلند ظاهراً نمی‌توانستند به کنه این واقعیت پی ببرند.»[7]

بعضی از فیلسوفان بعد از هیوم ــ گرین دراینجا آشکارا به فیلسوفان اسکاتلندی معتقد به عقل عرف اشاره دارد ــ دوباره دل درهوای انبوه عقاید نقدناشده بسته‌اند. بعضی دیگر درصدد پروردن نظریهٔ تداعی معانی هیوم برآمده‌اند، وعلی‌الظاهر از این واقعیت غافل بوده‌اند که خود هیوم نارسائی اصل تداعی را جز برای معتقدات طبیعی یا شبه غریزی نشان داده است.[8] به عبارت دیگر هیوم خود نمایانگر اوج و هم ورشکستگی اصالت تجربه بود. ومشعل پژوهش «به دست نحلهٔ فکری نیرومندتری در آلمان انتقال یافت.»[9]

می‌توان گفت که کانت جانشین معنوی هیوم بود. «بدینسان *رساله در باب طبیعت انسانی* و *سنجش‌خرد ناب* درجنب یکدیگر پل و پیوند درستی بین جهان قدیم و جدید فلسفه می‌سازند. اینها «مدخل تعلیمی»[10] لازمی هستند که هیچکس نمی‌تواند طلبهٔ خوبی در فلسفهٔ جدید باشد.»[11] معنی این حرف این نیست که ما باید در فلسفهٔ کانت درجابزنیم. چه‌کانت چشم به‌راه هگل یا به هرحال چیزی است که شبیه به مکتب هگل باشد. گرین با استرلینگ موافق است که هگل فلسفهٔ کانت را در جهت درست پیش برده است؛ ولی برآن نیست که نظام هگل فی نفسه

5. scepticism

۶. *مقدمه‌ای چند*، ۱، صفحات ۲ـ۳ ۷. پیشین، ص ۳.

۸. گرین فیلسوفانی چون میل پدر و پسر را در مدنظر دارد.

۹. *مقدمه‌ای چند*، ۱، ص ۳. (در طبع گرین و گروس از رسالهٔ هیوم، ۱، صفحات ۲ـ۳)

10. propaedeutik

۱۱. پیشین. (طبع گرین و گروس، ۱، ص ۳).

رضایت بخش است. به تعبیر او این نظام برای «ایام فراغتِ» نظرپردازی خیلی خوب است؛ ولی پذیرفتن آن در «ایام کارِ» اندیشهٔ متعارف دشوارتر است. اکنون به سازگاری دادن بین داوریهای فلسفهٔ نظری و داوریهای عادی ما راجع به امور واقع و علوم نیاز هست. مکتب هگل، چنانکه هست، نمی‌تواند این وظیفه یعنی تألیف و تلفیق بین گرایشها و نظرگاههای مختلف در تفکر معاصر را به عهده بگیرد. باید این کار بار دیگر از نو آغاز شود.

فی‌الواقع نام هگل در آثار گرین چندان زیاد به چشم نمی‌خورد. نام کانت بیشتر و بهتر مطرح می‌شود. ولی گرین برآن بود که کانت با خواندن آثار هیوم در پرتو آراء لایب نیتز و خواندن آثار لایب نیتز در پرتو آراء هیوم، توانست خود را از سبقِ ذهن هر یك از آنان برهاند. و منصفانه می‌توان گفت که هرچند گرین انگیزهٔ فکری فراوانی از کانت یافته بود، آثار او را در پرتو این عقیده می‌خواند که فلسفهٔ نقادی نیازمند به تکمیل و توسعه ای هست، هرچند لزوماً نه آن تکمیل و توسعه که عملا به دست ایدئالیستهای متافیزیسین آلمان و بالاخص هگل یافت.

۲. آموزهٔ گرین دربارهٔ آگاهی ابدی، و اظهارنظرهای انتقادی راجع به آن

گرین در مدخلی که بر کتاب پیش *درآمدهای اخلاق*[۱۲] اش نوشته بود، و پس از وفاتش، در سال ۱۸۸۴ منتشر گردید به وسوسهٔ معامله با علم اخلاق بسان یك شاخه از علوم طبیعی اشاره می‌کند. دلیل این وسوسه قابل فهم است. چه پیشرفتِ دانش تاریخی و توسعهٔ نظریه‌های تکامل امکان به دست دادن تبیین طبیعی[۱۳] و تکوینی[۱۴] پدیدهٔ حیات اخلاقی را القا می‌کرد. ولی دراین صورت تکلیف اخلاق به عنوان یك علم هنجارین[۱۵] چه می‌شود؟ پاسخش این است که فیلسوفی که «جرأت بیان اصول خود را دارد و بخش نظری [نظامهای اخلاقی ما] را تحویل به علم طبیعی کرده است، باید بخش عملی یا تجویزی آن را از بین ببرد.»[۱۶] باری این واقعیت که تحویل اخلاق به یك شاخه از علوم طبیعی مستلزم از بین بردن اخلاق به عنوان یك علم هنجارین است باید ما را به بازنگری در پیشفرضها یا شرایط معرفت و فعالیت اخلاقی وادارد. آیا بشر صرفاً زادهٔ طبیعت است؟ یا در وجود او یك مبدأ روحانی (غیرمادی) هست که کسب معرفت را اعم از معرفت طبیعی یا اخلاقی ممکن می‌سازد؟

بدینسان گرین این امر را لازم می‌یابد که پژوهش خود را مورد اخلاق با متافیزیك معرفت آغاز کند. و ابتدا چنین احتجاج می‌کند که حتی اگر ناگزیر بودیم در همهٔ مسائلی که مربوط به موضوع بحث بین طرفداران اصالت ماده و طرفداران اصالت روح است به نفع اصالت

12. *Prolegomena to Ethics* 13. naturalistic 14. genetic 15. normative

۱۶. *پیش‌درآمدهای اخلاق* (طبع اول)، ص ۹. این اثر از این پس به صورت *پیش درآمدها* یاد خواهد شد.

ماده ایها حکم کنیم، هنوز مسلم نیست که امکان تبیین امور واقع وجود داشته باشد. «ما منطقاً باید اذعان کنیم که در وجود انسانی که طبیعت را می شناسد ــ یعنی برای او «جهان تجربه» وجود دارد ــ مبدئی هست که طبیعی نیست و نمی توان بدون یك ὕστερον πρότερον به شیوه ای که واقعیات طبیعت را تبیین می کنیم آن را تبیین کرد.»[۱۷]

طبق نظر گرین، قول به اینکه یك چیز، واقعی است برابر با این است که بگوئیم آن چیز عضو یك شبکه از روابط، یعنی نظام طبیعت است. ولی آگاهی از یك سلسله از رویدادهای مربوط به هم یامعرفت بدانها فی نفسه نمی تواند یك سلسله رویداد باشد. دنباله یا تکملهٔ طبیعی چنین سلسله ای هم نیست. به عبارت دیگر ذهن که یك مبدأ ترکیب کنندهٔ فعال است، قابل تحویل به عوامل مورد ترکیب خود نیست. درست است که نفس تجربی[۱۸] متعلق به نظام طبیعت است. ولی آگاهی من از خویش به عنوان یك نفس تجربی نمایانگر فعالیت مبدئی است که فراتر از آن نظام است. حاصل آنکه «فهم یا فاهمه ــ و این کلمه همانند اصطلاحات مترادف دیگر به آن مبدأ آگاهی که مورد بحث است دلالت دارد ــ غیر قابل تحویل به چیز دیگر است و «طبیعت را برای ما می سازد»، به این معنی که ما را به درك وجود یك چیز توانا می دارد.»[۱۹]

ملاحظه کردیم که از نظر گرین یك شیء از آن جهت واقعی است که عضو یك نظام یا شبکهٔ پدیده های مربوط به هم است. او در عین حال بر آن است که «نمودهای به هم پیوسته، جدا از عمل درّاکه غیرممکن اند.»[۲۰] بدینسان طبیعت براثر فعالیت ترکیب و تلفیق ذهن ساخته می شود. باری آشکار است که ما نمی توانیم به نحو جدی تصور کنیم که طبیعت، همچون نظامی از پدیده های به هم پیوسته، صرفاً فرآوردهٔ فعالیت ترکیب و تلفیق اذهان متناهی (جزئی) است. بنابراین می توان گفت هرچند هر ذهن متناهی طبیعت را برحسب ادراك خود از نظام روابط آن می سازد، باید قائل به وجود یك مبدأ روحانی یگانه، یعنی یك آگاهی ابدی باشیم که نهایتاً طبیعت را تلفیق می کند یا می سازد.

از این سخن برمی آید که ما باید ذهن متناهی یا جزئی را سهیم در حیات یك آگاهی یا عقل و ادراك ابدی بدانیم که «خود را جزئاً ورفته رفته در ما بازآفرینی می کند و فهم و واقعیات مفهوم، و تجربه و جهان تجربه شده را خرده خرده ــ ولی در ارتباطی متقابل و جدائی ناپذیر ــ به ما می رساند.»[۲۱] این قول برابر با این است که بگوئیم خداوند بتدریج معرفت خود را در اذهان

۱۷. *پیش درآمدها*، ص ۱۴. عبارت «جهان تجربه» از ج. هـ. لوئیس، که از آماجهای حملهٔ گرین است، برگرفته شده است.

18. empirical ego

۱۹. پیشین، ص ۲۲. آشکار است که به «نفس متعالی» کانت شأن هستی شناختی داده می شود.

۲۰. پیشین، ص ۲۸.　　۲۱. پیشین، ص ۳۰

متناهی بازمی آفریند. و اگر قضیه از این قرار باشد، دربارهٔ واقعیات تجربی مربوط به منشأ و رشد معرفت چه می توانیم گفت؟ چه از اینها چندان برنمی آید که معرفت ما از ناحیهٔ خداوند افاضه می‌شود. پاسخ گرین این است که خداوند به اصطلاح با استفاده از حس و حیات ارگانیسم انسان و واکنش آن در برابر انگیزه ها معرفت خود را در اذهان متناهی بازمی آفریند. بدینسان آگاهی انسان دو جنبه دارد. یك جنبهٔ تجربی که طبق آن آگاهی ما به ظاهر عبارت از «تغییرات متوالی ارگانیسم جیوانی است.»[۲۲] و یك جنبهٔ مابعدالطبیعی (متافیزیکی) که برطبق آن این ارگانیسم را می‌توان در حال تبدیل تدریجی به «محملی برای آگاهی کامل ابدی»[۲۳] ملاحظه کرد.

بدین قرار گرین با ایدئالیستهای پیشین در این گرایش سهیم است که مبدأ عزیمت معرفت شناختی انتخاب می کند، یعنی از رابطهٔ ذهن و عین (عالم و معلوم) می آغازد. او تحت تأثیر کانت، ذهن یا عالم را ترکیب کنندهٔ فعال انبوه پدیده ها می انگارد که با ربط دادن نمودها یا پدیده ها نظام طبیعت را می سازد. این جریان ترکیب و تلفیق یك جریان تدریجی است که در سراسر تاریخ نوع بشر به سوی یك مقصد آرمانی سیر می کند. وما بدینسان می توانیم کل این جریان را به صورت فعالیت یك مبدأ روحانی، که در درون و از طریقَ اذهان متناهی می زید و عمل می کند، در نظر آوریم. به عبارت دیگر برداشت کانت از فعالیت تلفیقگر ذهن ما را به برداشت هگلی از روح نامتناهی می‌رساند.

در عین حال علائق دینی گرین با هرگونه تحویل روح نامتناهی به حیات نفوس جزئی یا ارواح متناهی، که دسته جمعی ملحوظ شده اند، ناسازگار است. البته می‌خواهد از یکی از عمده ترین نقایص توحید سنتی، یعنی درنظرآوردن خداوند همچون موجودی قاهر و غالب برجهان و نفوس جزئی، بپرهیزد. لذا حیات روحانی انسان را به سان شرکت در حیات الهی تصویر می کند. ولی درعین حال می‌خواهد از به کاربردن کلمهٔ «خدا» به عنوان نام و نشانی برحیات روحانی کل بشریت و یا چیزی که در سیر تکامل فرهنگ انسان بسط می‌یابد و یا آرمان معرفت کامل، که هنوز وجود ندارد ولی معرفت انسانی به نحو روزافزونی به آن نزدیك می شود، پرهیز کند. درواقع ازروح انسان به عنوان «یگانه و همسان» با خداوند سخن می گوید، ولی می افزاید «به این معنی که او ـــ حق تعالی ـــ که همهٔ آن چیزی است که روح انسان می تواند بشود»[۲۴] خداوند، عالم و آگاه (ذهن) نامتناهی ابدی است و علم کامل او ـــ اگر از نظرگاه تجربی بنگریم ـــ در رابطه با تعدیلهای ارگانیسم انسانی، مدام در اذهان متناهی بازآفرینی می شود.

اگر بپرسیم چرا خداوند به این شیوه عمل می کند، پاسخ ضمنی گرین این است که جوابی

۲۲. پیشین، ص ۷۲ـ۷۳. ۲۳. پیشین، ص ۷۲. ۲۴. پیشین، ص ۱۹۸.

نمی‌توان داد. «آن پرسش کهن که چرا خداوند جهان را آفرید هرگز جوابی نداشته است، و جوابی هم نخواهد داشت. ما نمی‌دانیم چرا باید جهانی وجود داشته باشد؛ فقط می‌دانیم که هست. به همین ترتیب ما نمی‌دانیم چرا آگاهِ ابدی جهان باید خود را از طریق جریانها یا موجودات معینی نظیر روح انسان، یا نفس جزئی این آدم یا آن آدم که درآنها روح بشریت عمل می‌کند، بازآفرینی کند. فقط می‌توانیم گفت، برطبق بهترین تحلیلی که می‌توانیم از تجربهٔ خودمان به عمل آوریم، برمی‌آید که باید چنین چیزی در جریان باشد.»[۲۵]

در پرداختن گرین به اندیشهٔ یك آگاه ابدی که خود را درآگاهیهای متناهی «بازآفرینی می‌کند» و لذا نمی‌تواند صرفاً با آنها یگانه و همسان باشد، می‌توان عملکرد یك علقهٔ دینی را ملاحظه کرد، یعنی علاقه به اندیشهٔ خداوندی که ما در او و به حول و قوهٔ او حیات و حرکت و هستی داریم. ولی قطعاً این دلیل صریح یا صوری قول به وجود یك موجودِ آگاهِ ابدی نیست. چرا که اوصریحاً به وجود آن، به عنوان واپسین عامل تلفیقگردر ساختن نظام طبیعت، قائل شده است. و گرین در وضع این اصل، خود را در معرض همان اعتراضی قرار داده است که پیشتر متوجه فری‌یر کردیم. زیرااگر تصورشود ــ لااقل محض ادامهٔ بحث ــ که نظام طبیعت با فعالیت تلفیقگر یا ربط دهندهٔ عقل ساخته شده است، آشکار است که نمی‌توان این نظم و نظام را بی آنکه خود در ابتدا به آن رسیده باشیم یعنی با ادراك خود آن را ساخته باشیم، به یك عقل یا آگاهی ابدی نسبت دهیم. و لذا تصورش دشوار است که چگونه ــ طبق تعبیر فری یر ــ می‌توانیم نظام اندیشیده شدهٔ روابط را از گردن فعالیت تلفیقگر ذهن خویش ساقط کنیم و به گردن یك موجود آگاه دیگر اعم از ابدی یا غیر آن بیندازیم.

شاید بعضیها ایراد کنند که این گونه انتقاد، هرچند در مورد فری یر وارد بوده، در مورد گرین بیربط است. چرا که گرین اذهان متناهی فردی را سهیم در یك حیات کلی روحانی، یعنی حیات روحانی کل بشریت، می‌بیند که درسیر خویش به سوی هدف آرمانی معرفت کامل، معرفتی که خود نظام مستقر طبیعت خواهد بود، پدیده‌ها را تلفیق می‌کند. بنابراین مسألهٔ انداختن تلفیق شخصی من از گردن خودم به گردن دیگران مطرح نیست فعالیت تلفیقگرانهٔ من صرفاً برهه‌ای و بهره‌ای از فعالیت تلفیقگرانهٔ کل نوع بشر یا کلِّ مبدأ روحانیی است که در درون و از طریق کثرت اذهان جزئی می‌زید.

با این حساب، آگاه ابدی گرین چه می‌شود؟ اگر ما بخواهیم فی‌المثل معرفت علمی روزافزون بشریت را حیاتی بینگاریم که همهٔ دانشمندان درآن سهیم‌اند و در جهت یك هدف آرمانی پیش می‌رود، البته دیگر مسألهٔ «به گردن گرفتن» یا «از گردن انداختن» مطرح نخواهد بود. ولی برداشتی از این دست، فی نفسه ایجاب نمی‌کند که پای یك آگاه ابدی را به میان

۲۵. پیشین، ص ۱۰۳ـ۱۰۴.

بکشیم که معرفت کامل خود را خرده خرده در اذهان جزئی باز می آفریند.

به علاوه با چه میزانی از دقت و صراحت می توانیم، درفلسفهٔ گرین رابطهٔ طبیعت را با عقل یا آگاهی ابدی دریابیم؟ فرض می کنیم که فعالیت سازنده یا عقل عبارت از ربط دادن و تلفیق باشد. حال اگر بتوانیم به معنی حقیقی کلمه بگوئیم که خداوند طبیعت را آفریده است، لاجرم معنایش این می شود که طبیعت قابل تحویل به‌نظامی‌از روابط بی انتهاست. و این تصوری‌گیج‌کننده و نامفهوم است. اگر با این حساب، آگاه ابدی فقط روابط را وارد صحنه می کند، یعنی بین پدیده ها رابطه برقرار می سازد، با تصویری روبرو خواهیم شد که افلاطون در *تیمائوس* ارائه کرده است. به این معنی که عقل یا آگاهی ابدی فقط ازدرون بی نظمی، نظمی پدید آورده نه اینکه کل طبیعت را از عدم خلق کرده باشد. باری، هرچند ممکن باشد که قائل به یك عقل الوهی باشیم که با اندیشیدن خود به جهان آن را آفریده است، اصطلاحاتی چون «آگاه ابدی» یا«آگاهی ابدی» بالضروره مستلزم وجود یك معلوم ازلی ـ ابدی (= قدیم)یعنی متعلق آن آگاهی هست که متضایف آن باشد. و این به معنای مطلق سازی رابطهٔ عالم و معلوم (ذهن و عین) است که شبیه کار فری یر است.

شایداین گونه اعتراضات بهانه‌جویانه بنماید وحاکی ازناتوانی دربه‌جای‌آوردن تصویرو توصیف کلی گرین از یك آگاهی ابدی باشد که همهٔ ما درحیات او سهیم هستیم. ولی این ایرادات به هرحال این فایده‌را داردکه توجه خوانندگان را به این واقعیت جلب می کند که انتقادِ غالباً تند گرین از سایر فیلسوفان با یك نظرپردازی مبهم و بی‌ضبط و ربط همراه است که در بی اعتبارسازی ایدئالیسم متافیزیك مدخلیّت تام داشته است.[۲۶]

۳. نظریهٔ اخلاقی و سیاسی گرین

گرین در نظریهٔ اخلاقی اش پیرو سنت افلاطون و ارسطوست، به این معنی که از نظر او مفهوم خیر، اصیل (= متأصل) است ومنوط به تکلیف نیست. علی الخصوص برداشت اوازخیر برای انسان که عبارت است از به تحقق رساندن کامل استعدادهای مکنون درشخصیت انسان به صورتی هماهنگ و یکپارچه یادآور اخلاق ارسطوست. گرین در واقع از «خشنودی خاطر» به عنوان غایت سلوك اخلاقی سخن می گوید ولی توضیح می‌دهد که از نظر او خشنودی خاطر بیشتر به معنای خودشکوفانی است تا لذت. ما باید بین «جستجوی خشنودی خاطر که بحق آن را [غایت] همه نوع فعالیت اخلاقی می شمرند و جستجوی لذت که بحق [غایت]

۲۶. البته ایدئالیستهای اهل مابعدالطبیعه به هیچ وجه تنها فیلسوفانی نیستند که انتقادشان ازحریفان گویاتر ازیاریهای مثبت و مستقیمشان در عالم فلسفه است. در واقع وقوع مکرّر این وضع مسائل و مشکلات کلی ای راجع به فلسفه به بار آورده است که دراینجا مجال بحث از آنها نیست.

فعالیت اخلاقاً خیر به شمار نمی‌آید»[۲۷] فرق بگذاریم. این بدان معنی نیست که لذت از حوزهٔ خیر برای انسان طرد شده است. ولی تحقق هماهنگ و یکپارچهٔ استعدادهای نهفته در شخصیت انسان را نمی‌توان با تمنا و طلب لذت یکسان گرفت. چه عامل اخلاقی موجودی است آگاه و روحانی، نه صرفاً یك ارگانیسم حساس. و در هر حال لذت متلازم با تحقق قوه‌ها و استعدادهای انسان است نه صرف این تحقق.

اینك مسلم است که فقط از طریق عمل است که انسان می‌تواند خود را شکوفا کند، یعنی استعدادهای خود را متحقق سازد و شخصیتش را در جهت، مطلوبترین وضع ترکیب هماهنگ قوایش تکامل بخشد. این نیز آشکار است که هرعمل انسان به معنی دقیق کلمه برخاسته از انگیزه است. یعنی به منظور نیل به یك غایت یا هدف بیواسطه انجام می‌شود. ولی می‌توان استدلال کرد که انگیزه‌های انسان را شخصیت موجودش ــ در ارتباط با سایر اوضاع و احوال ــ تعیین می‌کند، و این خلق و خــو خود نتیجهٔ علل تجربی است. در این صورت آیا اعمال انسان بدین نحو تعیین نمی‌گردد که آنچه خواهد بود مبتنی است بر نچه هست، و آنچه هست به نوبهٔ خود مبتنی است بر اوضاع و احوالی غیر از ارادهٔ مختار او؟ آری اوضاع و احوال تغییر می‌یابد؛ ولی ظاهراً شیوه‌هائی که انسان در قبال اوضاع و احوال متغیر واکنش نشان می‌دهد معین است. و اگر همهٔ اعمال انسان معین و مجبور باشد، آیا جایی برای یك نظریهٔ اخلاقی هست که کمال مطلوبی برای شخصیت انسانی پیش کشد. ما را برآن دارد که بکوشیم تا از طریق اعمالمان آن را متحقق سازیم؟

گرین کاملا آماده است که تا میزان زیادی مبنای بحث جبرانگاران[۲۸] را بپذیرد، ولی در عین حال می‌کوشد از شدت این امتیازدهی بکاهد. «قضایای رایج در میان جبرانگاران دایر براینکه عمل انسان نتیجهٔ مشترك حاصل از شخصیت او و اوضاع و احوال یا شرایط محیط است، به یك معنی خاص صادق است، و به آن معنی با تصدیق آزادی (= اختیار) انسان سازگار است.»[۲۹] به نظر گرین شرط لازم برای صدق یا تحقق کلمهٔ «آزادی» این نیست که انسان باید بتواند هرچه بخواهد انجام دهد و یا هرچه بخواهد بشود. برای صدق قول ما که اعمال یك انسان را مختارانه می‌نامیم کافی است که آن اعمال اعمال خود او باشد، به این معنی که او مباشر واقعی آنها باشد. و اگر عمل انسان از شخصیتش ناشی می‌گردد، اگر به اصطلاح به یك موقعیت که او را به عمل می‌خواند به نحو خاصی پاسخ می‌دهد ــ چرا که آدم خاصی است ــ در این صورت آن عمل، عمل اوست، و او مباشر و مسؤول آن است نه دیگری.

۲۷. پیشین، ص ۱۶۹.

28. determinists

۲۹. پیشین، ص ۱۰۹.

گرین در دفاع از این برداشت از اختیار، برخودآگاهی تأکید می‌ورزد. در سرگذشت یا پیشینهٔ هر انسان یك سلسله عوامل تجربی طبیعی از انواع مختلف، فی المثل امیال طبیعی درکار بوده که به نظر جبرانگاران در رفتار انسان تأثیر قاطع می‌گذارند. بحث گرین این است که چنین عواملی فقط زمانی ذیربط می‌شوند که توسط ذهن خودآگاه مورد تصور و تأمل قرار گیرند، یعنی وقتی که در وحدت خودآگاهی جذب شوند و تبدیل به انگیزه گردند. آن زمان است که بدل به مبانی درونی عمل می‌شوند و لذا از این لحاظ مبانی عمل مختارانه‌اند.

این نظریه که از بعضی جنبه‌ها یادآور نظریهٔ اختیار شلینگ است، چندان روشن و شسته و رفته نیست. ولی لااقل این نکته روشن است که گرین می‌خواهد همهٔ داده‌های تجربی‌ای را که جبرانگاران می‌توانند به شیوهٔ معقولی به آنها تمسك کنند، بپذیرد،[۳۰] و در عین حال بر آن باشد که این اذعان با تصدیق اختیار انسان قابل جمع است. شاید بتوان گفت چنین سؤالی در ذهن او مطرح است: با توجه به همهٔ واقعیات تجربی راجع به رفتار انسان، آیا باز هم کلماتی چون «اختیار» و «مختارانه» در حوزهٔ اخلاق محلی از اعراب دارد؟ پاسخ گرین مثبت است. اعمال یك موجود خودآگاه را، دقیقاً با توجه به این واقعیت که او از خود، آگاه است، می‌توان بدرستی اعمال مختارانه نامید. اعمالی که فی‌المثل ناشی از اجبار بدنی‌اند، از خودآگاهی چنین موجودی نشأت نگرفته‌اند. و واقعاً اعمال خود او نیستند؛ یعنی او را نمی‌توان فاعل یا مباشر واقعی آنها به شمارآورد. ولازم است مابین اعمالی که از این دست‌اند و اعمالی که جلوهٔ [نیت و آگاهی] خود انسان‌اند، انسانی که نه صرفاً یك عامل فیزیکی بلکه یك موجود آگاه و خودآگاه یا به تعبیر دیگران عامل عاقل است، فرق بگذاریم. اشاره به اینکه از نظر گرین، خودشکوفانی [تحقق بخشیدن به شخصیت خویش] غایت سلوك اخلاقی است، شاید موهم این معنی باشد که نظریهٔ اخلاقی او اصالت فردی است. ولی هرچند تأکید زیادی برخودشکوفانی فرد می‌ورزد، ولی‌در اینکه انسان را ذاتاً مدنی بالطبع می‌شمارد با افلاطون و ارسطو همرای است. به عبارت دیگر، نفسی که قرارست شکوفان شود، یك نفس منفرد یا جداافتاده نیست که استعدادهایش بدون توسل به روابط اجتماعی تحقق و هماهنگی کامل بیابد. برعکس، فقط در جامعه است که ما می‌توانیم استعدادهای خود را بکمال شکوفان سازیم و بواقع بسان یك انسان زندگی کنیم. بالنتیجه مشغلهٔ اخلاقی خاص هر فرد در زمینهٔ اجتماعی‌اش معلوم می‌گردد. لذا گرین می‌تواند عبارتی را که بعدها برادلی برسر زبانها انداخت به کار برد و بگوید «هرکس باید در درجهٔ اول وظایف مربوط به موقف و مقام خویش را انجام دهد»[۳۱]

۳۰. ظاهراً اگر گرین در زمانهٔ بعدتری می‌زیست، ناچار بود با نظریه‌های مربوط به سرچشمه‌های «مادونِ آگاه» اعمال انسان هم کنار بیاید.

۳۱. پیشین، ص ۱۰۲.

باتوجه به این نگرش می توان فهمید که چرا گرین دوباره همرای با افلاطون و ارسطو، و نیز هگل، دربارهٔ مقام و نقش جامعهٔ سیاسی ــ دولت ــ تأکید می ورزد و می گوید: «[دولت] برای اتباعش جامعة الجوامع است.»[۳۲]

باید خاطرنشان ساخت که این عبارت کمابیش مطنطن خود حاکی از این واقعیت است که وجود جوامع دیگر، نظیر خانواده از سوی دولت به رسمیت شناخته شده و مسلم گرفته شده است. البته خود هگل هم به این واقعیت استشعار داشته است. و پیداست که گرین در میان جوامع اهمیت بیشتری برای دولت قائل است.

دقیقاً به این دلیل، پی بردن به اینکه گرین چه تصریحاً چه تلویحاً، نظریهٔ اخلاقی مربوط به خودشکوفانی خود را انکار نمی کند واجد اهمیت است. و همچنان برآن است که «واپسین معیار ما از ارج و ارزش همانا آرمان ارج و ارزش **شخصی** است. سایر ارزشها وابسته به ارزشی هستند که به شخص گذارده می شود یا در او هست یا از او صادر می گردد.»[۳۳] این آرمان فقط در یك جامعهٔ متشکل از افراد و از طریق آنها بکمال تحقق می یابد. بدینسان جامعه یك ضرورت اخلاقی است. و این اصل قابل اطلاق به بخش بزرگتر سازمان اجتماعی است که آن را جامعهٔ سیاسی یا دولت می نامیم، همین طور هم به خانواده. ولی به هیچ وجه از آن برنمی آید که دولت فی نفسه غایت است. برعکس، وظیفهٔ دولت ایجاد و حفظ شرایط لازم برای زندگی خوب است، یعنی شرایطی که درآن انسانها بتوانند به نحو احسن شخصیت خود را تکامل بخشند و آزاده وار به سر برند، و هریك دیگران را چونان غایتی درنظرآورد، نه همچون وسیله. به این معنی دولت وسیله است،نه غایتی فی نفسه. درواقع خطاست که بگویند یك ملت یاجامعهٔ سیاسی صرفاً مجموعه ای از افراد است. چه به کار بردن قید «صرفاً» نشان می دهد که گوینده از این واقعیت غافل است که استعدادهای اخلاقی فرد فقط در متن روابط اجتماعی عینی شکوفا می شود. و فحوایش این است که افراد می توانسته اند کاملا جدا از عضویت در جامعه، صفات اخلاقی و معنوی خود را داشته باشند یا وظیفهٔ اخلاقی خود را انجام دهند. در عین حال این مقدمه که ملت یا دولت (= کشور) «صرفاً» مجموعه ای از افراد نیست، چنین نتیجه نمی دهد که ملت یا کشور عبارت است ازموجودی مکتفی به نفس جدا ازافرادی که آن را تشکیل می دهند. «زندگی ملت جز به صورت زندگی افراد تشکیل دهندهٔ ملت، وجود واقعی ندارد.»[۳۴]

۳۲. *گفتار درباب مبانی تکلیف سیاسی* (***Lectures on the Principles of Political Obligation***) (طبع ۱۹۰۱) ص ۱۴۶. از این پس به صورت *تکلیف سیاسی* یاد می شود.

۳۳. *پیشین درآمدها*، ص ۱۹۳.

۳۴. پیشین، ص ۱۹۳. البته هگل هم می تواند قائل به همین حرف باشد. چه «کلی»، در نظر او، فقط درمصادیق جزئی اش و از طریق آنها وجود دارد. درعین حال گرین به هنگام سخن گفتن از دولت آن القاب والائی را که حکیم آلمانی به کار می برد، به کار نمی برد.

بدینسان گرین می خواهد اذعان کند که به یك معنی حقوق طبیعی ای وجود دارند که دولت آنها را مسلم می گیرد. چه وقتی ملاحظه کنیم که چه امکاناتی باید برای افراد ــ جهت نیل به اهداف اخلاقی شان ــ تأمین گردد، پی می بریم که افراد بعضی مدعاها دارند که جامعه باید آنها را به رسمیت بشناسد. در واقع «حقوق»[۳۵]، به معنی کامل کلمه، مادام که رسمیت اجتماعی نیافته اند وجود ندارند. کلمهٔ «حق»، به معنی کاملش، جدا از جامعه معنی ندارد یا کمتر معنی دارد.[۳۶] در عین حال اگر با قول به وجود حقوق طبیعی سابق بر جامعهٔ سیاسی، مرادمان این باشد که یك انسان، صرفاً به خاطر آنکه انسان است، مدعاهای معینی دارد که دولت باید آنها را به عنوان «حقوق» او بشناسد، در این صورت کاملا درست است که بگوئیم «دولت حقوق و حقوق افراد را مسلم می گیرد. و آن [= دولت] هیأتی است که جامعه برای حفظ حقوق به خود می گیرد.»[۳۷]

از آنچه گفته شد به قدر کافی روشن است که از نظر گرین ما نمی‌توانیم، صرفاً با راه انداختن یك تحقیق تاریخی دربارهٔ شیوه های پدید آمدن و پاگرفتن جامعهٔ سیاسی، به فهم فلسفی نقش دولت نایل شویم. ما باید طبیعت انسان و گرایش طبیعی اورا به اخلاق به حساب بیاوریم. به همین ترتیب برای داشتن معیاری جهت قضاوت درباب قوانین باید غایت اخلاقی انسان را، که همهٔ حقوق منوط به آن اند، دریابیم. «یك قانون صرفاً به خاطر آنکه «حقوق طبیعی» را تنفیذ می کند خوب نیست، بلکه از آن جهت خوب است که به تحقق یك هدف معین مدد می‌رساند. ما فقط با ملاحظهٔ اینکه چه امکاناتی برای انسان در جهت نیل به این هدف باید تأمین شود پی می بریم که حقوق طبیعی چه هستند. قانون کامل این امکانات را به حداعلی تأمین می نماید.»[۳۸]

از این پیوند نزدیك بین جامعهٔ سیاسی و نیل به هدف اخلاقی انسان چنین برمی‌آید که «اخلاق و تبعیت سیاسی یك منشأ مشترك دارند، و تبعیت سیاسی که با تبعیّت یك برده فرق دارد یعنی تبعیّتی که حقوقی برای تابع تأمین می کند. آن منشاء مشترك عبارت است از پذیرش عقلانی یك خیر و صلاح مشترك از طرف گروهی از انسانها ــ که ممکن است صرفاً فرزندان یك پدر و مادر باشند ــ خیر وصلاحی مشترکی که خیر و صلاح آنهاست و آنها خود آن را خیر و صلاح خود می شمارند، اعم از اینکه در هرلحظه هریك از آنها گرایشی به آن داشته یا نداشته

35. rights

۳۶. جامعه دراین سیاق ضرورتاً به معنای دولت (= کشور) نیست. فی‌المثل اعضای یك خانواده از حقوقی برخوردارند. نکته این است که «حق» یك اصطلاح اجتماعی است.

۳۷. تکلیف سیاسی، ص ۱۴۴. البته دولت وجود خانواده یعنی جامعه ای را که در آن مدعاهای افراد به رسمیت شناخته شده است، مسلم می گیرد، و این حقوق را حفظ می کند.

۳۸. پیشین، ص ۴۱.

باشد...»[۳۹] آشکاراست که هر فردی ممکن است تمایلی به دنبال گیری آنچه این خیر وصلاح مشترك را اعتلامی‌دهد نداشته باشد. همین است که نیاز به قواعد یا دستورالعملهائی هست، و در حوزهٔ سیاسی به قوانینی. گرین تکلیف اخلاقی را با تکلیف سیاسی به هم ربط نزدیکی می‌دهـد. شالودهٔ واقعی تکلیفِ اطاعت از قانون دولت نه ترس است نه طمع، بلکه تکلیف اخلاقی انسان است درپرهیز از اعمالی که با نیل به غایت اخلاقی‌اش ناسازگار است و اقدام به اعمالی که برای حصول آن لازم است.

لاجرم با این حساب حقی برای سرپیچی ازدولت یا طغیان براووجود ندارد. یعنی «تا آنجا که قوانین جاری درهرسرزمین و در هرزمان مفهوم دولت را تحقق می‌بخشد، حقی برای سرپیچی از آن قوانین وجود ندارد.»[۴۰] ولی همچنانکه هگل هم اذعان کرده، دولت بالفعل به هیچ وجه همواره در حد آرمان و آرمانی دولت نیست؛ و ممکن است قانونی با مصالح یا خیر وصلاح واقعی کل جامعه تعارض داشته باشد. لذا ترك اطاعت مدنی[۴۱] به نام خیروصلاح عام موجه است. بدیهی است که مردم باید این واقعیت را مدّنظر داشته باشند که از قوانین به خاطر خیروصلاح عام باید اطاعت کرد. و مصلحت عام دراین است که قانون ایراددار فسخ شود نه اینکه یکسره از قانون سرپیچی شود. بعلاوه مردم باید این ملاحظه را هم بکنند که مبادا سرپیچی ازیك قانون ایراددار به شری بدتر نظیر هرج ومرج منتهی گردد. ولی مبنای اخلاقی داشتن تکلیف سیاسی چنین فحوائی دربرندارد که ترك اطاعت مدنی هیچوقت موجه نیست. گرین قید و محدودیت زیادی برای دامنهٔ شمول و لزوم ترك اطاعت مدنی قائل می‌شود و می‌گوید برای توجیه دست زدن به این عمل باید بتوانیم «به یك مصلحت عام [که به خطر افتاده] اشاره کنیم، به‌شرط اینکه همه آن را به عنوان مصلحت عام قبول داشته باشند.»[۴۲] ولی از آنچه به دنبال این می‌گوید برنمی‌آید که قید «همه آن را به عنوان مصلحت عام قبول داشته باشند» به این قصد به میان آمده که به نام آرمانی والاتر از آنچه در کل جامعه مشاع و مشترك است، بکلی امکان و حق ترك اطاعت مدنی را سلب کند. بلکه اشارهٔ او به یك‌مصلحت عام و مقبول همگان است در قبال قوانینی که نه به نفع عام بلکه به کام منافع خصوصی گروه یا طبقه‌ای خاص وضع یا تنفیذ می‌گردد.

با توجه به این نظر گرین که وجود دولت برای این است که با ایجاد و حفظ شرایطی که درآن همهٔ شهروندان بتوانند استعدادهای خود را بپرورند، سطح رفاه عام را بالا ببرد، می‌توان فهمید که چرا با حمله‌هائی که در مورد تجاوز به حریم آزادی فردی به قانونگذاری اجتماعی

۳۹. پیشین، ۱۲۵. ۴۰. پیشین، ۱۴۷.

41. civil disobedience

۴۲. پیشین، ص ۱۴۹.

می‌شود همدلی ندارد، زیرا بر آن است که مراد آنان از آزادی این است که قدرت داشته باشند بدون توجه به دیگران هرکاری که می‌خواهند بکنند. و مثال می‌زند که بعضیها می‌گویند اگر فی‌المثل ساختن خانه، بدون توجه به مقررات بهداشتی یا فرستادن بچه‌هایشان به سرکار بدون آنکه تعلیم و تربیتی یافته باشند، ممنوع باشد حق آنها تضییع شده است. اما فی‌الواقع هیچ حقی تضییع نشده است. چه حقوق هر انسان منوط به رسمیت اجتماعی آن است که آن هم ناظر به رفاه کل جامعه است. و وقتی که جامعه به اینجا رسید که ــ هرچند قبلا به آن نرسیده بود ــ مصلحت عام وضع یك قانون جدید را، نظیر قانون اجباری کردن آموزش ابتدائی، ایجاب می‌کند، دیگر از آنچه قبلا حق شمرده می‌شد، قطع نظر می‌کند.

روشن است که دربعضی شرایط گرایش از یك برداشت ناقص به یك برداشت کاملتر، در مورد مفهوم مصلحت عام و لوازم آن، ایجاب می‌کند که دربارهٔ میزان بیشتری از آزادی فردی تأکید شود. چه انسانها نمی‌توانند، بی‌آنکه میدان و مجالی برای مشق این گونه آزادی داشته باشند، [شخصیت و استعدادهای] خود را بپرورند. ولی گرین عملا در مقام مخالفت با عقاید جزمی **آزادی عمل** است. او از صِرف محدودسازی آزادی فردی توسط دولت جانبداری نمی‌کند. درواقع امیداوبه قانونگذاری اجتماعی است وآن رابه عنوان رافع موانع آزادی تأیید می‌کند، یعنی این آزادی که همهٔ شهروندان استعدادهای انسانی خود را بپرورند. فی‌المثل قانونی که حداقل سنّ کار را برای کودکان تعیین می‌کند مانعی را که برسر راه آموزش و پرورششان هست برطرف می‌سازد. البته قانون آزادی والدین و کارفرماهای پرتوقع را که می‌خواهند، بدون اعتنا به مصلحت عام، چنین کارهائی بکنند محدود می‌سازد. ولی گرین نمی‌خواهد از آزادی، به این معنی، دربرابر مصلحت عام دفاع کند. منافع خصوصی، مقطعی و طبقاتی، هرقدر هم که خود را زیرسپر دفاع از آزادی خصوصی پنهان کرده باشد، نباید مجال ظهوریابدومانعی برسرراه دولت درجهت ایجادشرایطی باشد که همهٔ شهروندانش درآن شرایط فرصت پرورش انسان و در [شخصیت و استعدادهای] خود و زندگی راستین انسانی می‌یابند.

در آثار و آراءِ گرین نمونهٔ نمایانی از تجدیدنظر لیبرالیسم بر وفق نیاز محسوس برای توسعهٔ قانونگذاری اجتماعی می‌یابیم. می‌توان گفت که او می‌کوشد آرمان‌عملی نهضتی را که در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم گسترش می‌یافت تعبیر کند. شاید تدوین و تنسیق او از نظریه‌اش تا اندازه‌ای قابل انتقاد باشد. ولی همان هم نه فقط بر جزمیت **آزادی عمل**، بلکه همچنین برکوششهائی که برای حفظ اصول آن ودادن امتیازهای معارض باآن، به عمل می‌آید ترجیح دارد.

در پایان این مبحث، یادآوری این نکته بیفایده نیست که گرین از این واقعیت بیگانه نیست که انجام تعهد اخلاقی ما با عمل به وظایفی که «موقف و مقام» ما در جامعه ایجاب می‌کند، چه-

بسا یك آرمان محدود و نارسا بنماید چه «شاید دلایلی دال براین اعتقاد وجود داشته باشد که بعضی از استعدادهای مکنون در روح انسان، در تحت شرایط هیچ جامعه از جوامعی که ما می شناسیم، یا می توانیم معقولا نه تصورش را بکنیم، یا می تواند در روی زمین وجود داشته باشد، قابل تحقق نباشد.»[۴۳] لذا اگر قائل به این نباشیم که مسألهٔ استعداهای ناشکفته مانده لاینحل است، ممکن است معتقد شویم حیات بشری ای که در روی زمین، و تحت شرایط بازدارنده از شکوفائی کامل آن استعدادها، برقرارست، درجامعه ای که انسان می تواند به کمال نهائی اش برسد، ادامه خواهد یافت. «یا شاید خودمان را با این سخن خرسند کنیم که هستی خودآگاه انسان وار، که از خداوند نشأت گرفته است، تا ابد در خداوند ادامه خواهد یافت.»[۴۴] گرین به شیوه ای کمابیش فارغ دلانه سخن می گوید. ولی رهیافت شخصی او بیشتر شبیه به رهیافت کانت است، که قائل به ادامهٔ حیات پس از مرگ همچون سیر بی وقفهٔ استکمال بود، تا رهیافت هگل، که اعم از اعتقاد داشتن یا نداشتن شخصی اش به این مسأله، چنین می نماید که تعلق خاطری به موضوع بقای روح انسان نداشته است.

۴.۱. کیرد و وحدت نهفته در تمایز بین ذهن و عین

این اندیشه که در زیر تمایز بین ذهن و عین وحدتی مستتر است، در افکار ادوارد کِیرد[۴۵] (۱۸۳۵ ـ ۱۹۰۸) عضو هیأت آموزشی مرتون کالج[۴۶] آکسفورد (۱۸۶۴ ـ ۱۸۶۶)، و استاد فلسفهٔ اخلاق در دانشگاه گلاسگو[۴۷] (۱۸۸۶ ـ ۱۸۹۳) و مدرس بالیول کالج[۴۸] آکسفورد (۱۸۹۳ ـ ۱۹۰۷) بارز بود. اثر مشهور او به نام *بررسی انتقادی فلسفهٔ کانت*[۴۹] در سال ۱۸۷۷ انتشار یافت و طبع ویراستهٔ آن دردوجلد تحت عنوان *فلسفهٔ نقادی کانت*[۵۰] در سال ۱۸۸۹ منتشر شد. کیرد در سال ۱۸۸۳ یك اثر کوچك دربارهٔ هگل منتشر کرد[۵۱] که هنوز هم یکی از بهترین مدخلها بر فلسفهٔ این فیلسوف شمرده می شود. از سایر آثار کیرد می توان *فلسفهٔ اجتماعی و دیانت کنت*[۵۲] (۱۸۸۵)، *جستارهائی در ادبیات و فلسفه*[۵۳] (دوجلد ۱۸۹۲)، *تکامل دین*[۵۴] (دوجلد ۱۸۹۳) و *تکامل الهیات در فلسفهٔ فیلسوفان یونان*[۵۵] (دو جلد، ۱۹۰۴) را نام برد. دو

۴۳. پیشین، ص ۱۹۵. ۴۴. پیشین.

45. Edward Caird 46. Merton College 47. University of Glasgow

48. Balliol College 49. *A Critical Account of the Philosophy of Kant*

50. *The Critical Philosophy of Kant*

۵۱. این اثر، هگل نام داشت و جزو سلسله انتشارات فلسفهٔ کلاسیك بلك وود Black wood منتشر شد.

52. *The Social Philosophy and Religion of Comte*

53. *Essays on Literature and Philosophy* 54. The Evolution of Religion

55. *The Evolution of the Theology in the Greek Philosophers*

اثر اخیر در سلسله سخنرانیهای گیفورد [۵۶] به طبع رسیده است.

کیرد هرچند که هم دربارهٔ کانت و هم دربارهٔ هگل کتاب نوشته است، وبا آنکه از ایدئالیسم متافیزیکی به عنوان ابزاری در تعبیر وتفسیر تجربهٔ بشری و به عنوان سلاحی در حمله به ماتریالیسم ولاادریگری استفاده کرده است، شاگرد هگل و هیچ فیلسوف آلمانی دیگر نبود، و خود نیز مدّعی نبود که هست. درواقع براین بود که هرکوششی برای وارد کردن یك نظام فلسفی از کشوری به کشور دیگر نابجاست.[۵۷] بیهوده است اگر تصور شود آنچه پسند خاطر یك نسل پیش در آلمان بوده، مقبول طبع یك نسل بعد در بریتانیای کبیر خواهد بود. چه نیازهای فکری ـ عقلی همپای تحوّل اوضاع و احوال، تحول می پذیرد.

کیرد برآن بود که در جهان جدید ملاحظه می کنیم که اذهان اندیشنده در یقینیات طبیعی انسان چون و چرا می کنند، و آنچه را قبلا رشته شده پنبه می کنند. فی المثل تفاوتی هست بین مبدأ نظری دکارتی یعنی نفس خودآگاه، و مبدأ اصحاب تجربه که اعیان و معلومات تجربی است. و شکاف بین این دو سنت چندان پهناور شده است که به ما می گویند ناگزیریم یا جسمانی را به روحانی تحویل کنیم یا روحانی را به جسمانی. به عبارت دیگر به ما می گویند که باید بین ایدئالیسم و ماتریالیسم یکی را انتخاب کنیم، چه دعاوی متعارض آنها قابل جمع نیست. از سوی دیگر، بین آگاهی دینی و ایمان و نگرش علمی نیز شکافی پدید آمده است که زبان حالش این است که ماباید بین دین و علم یکی را انتخاب کنیم چرا که نمی توانند تلفیق شوند.

وقتی که چنین برخوردها و تعارضهائی درحیات فرهنگی بشر پیش آید، نمی توان بسادگی به اعصار پیشین که آگاهی بی خدشه و تعارض ساده دلانه تری داشته اند رجوع کرد. همچنین نمی توان همانند مکتب اسکاتلند به اصول عقل سلیم یا عقل عرف تمسك کرد. چه دقیقاً همین اصول است که ازجمله توسط شکاکیت هیومی به چون وچرا گرفته شده است. همین است که ذهن اندیشنده مجبور است درصدد یافتن تلفیقی باشد که درذیل آن بتوان نظرگاههای مخالف را، در سطحی والاتر از آگاهی ساده دلانه، الفت داد.

کانت برای نیل به این هدف یاریهای مهمی کرد. ولی به عقیدهٔ کیرد، پیام اودراین باره دچار سوءِ تفاهم شده و خود کانت بیش ازهمه باعث این سوءِ تفاهم شده است. زیرا این فیلسوف آلمانی به جای آنکه تفاوت بین بود[۵۸] و نمود[۵۹] را صرفاً به مراحل مختلف رشد معرفت منتسب

56. Gifford

۵۷. دراین باره نگاه کنید به پیشگفتار کیرد برکتاب *جستارهائی درانتقاد فلسفی* *Essays on Philosophical Criticism* ویراستهٔ ا. ست A. Seth و ر. ب. هالدین R. B. Haldane (۱۸۸۳).

58. reality 59. appearance

کند، آن را تفاوت بین پدیده و اشیاء فی نفسهٔ ناشناختنی قلمداد می کند. و دقیقاً همین تصور شیء فی نفسهٔ ناشناختنی است که باید از حریم فلسفه طرد شود، چنانکه فی الواقع اسلاف کانت چنین کاری را انجام داده اند. وقتی که از شر چنین تصوری خلاص شدیم، می توانیم دید که اهمیت واقعی فلسفهٔ نقادی در بصیرتی است که نسبت به واقعیت دارد، یعنی این واقعیت که عینیت فقط برای یك ذهن خودآگاه وجود دارد. به عبارت دیگر خدمت واقعی کانت این بود که نشان داد رابطهٔ اساسیِ همان است که بین ذهن و عین یا عالم و معلوم برقرار است که باهم وحدتی درعین کثرت پدید می آورند. وقتی که به کنه این حقیقت رسیدیم، دیگر از وسوسهٔ تقلیل ذهن تا حدّ عین یا تحویل عین به حد ذهن آسوده می‌شویم. چه منشأ این وسوسه در دوگانه انگاری[60] ناخشنودکننده ای است که با عطف توجه به نظریهٔ تلفیق اصیل آن دو برطرف می‌شود. تمایز بین ذهن و عین در وحدتِ آگاهی، که امری اصیل و اساسی است، ظاهر می گردد.

طبق نظر کیرد، علم هم به شیوهٔ خودش بر این وحدت در عین کثرت شهادت می‌دهد. البته تمرکز علم بر روی عین است. در عین حال هدف آن کشف قوانین کلی و به هم ربط دادن این قوانین است؛ و وجود یك نظام قابل فهم و شناخت را، که نمی تواند با اندیشه ای که دریابندهٔ آن است ناهمگن یا بیگانه باشد، مسلم می گیرد. به عبارت دیگر، علم به همبستگی یا تضایف اندیشه و متعلق اندیشه گواهی می‌دهد.

باری هرچند یکی از وظایفی که کیرد برای فیلسوف قائل می شود این است که نشان دهد علم ناظر به اصلِ اساسی تلفیق ذهن و عین یعنی وحدت در عین کثرت آنهاست، ولی خود او توجهش را عمدتاً به آگاهی دینی معطوف می‌دارد. و احساس می کند که در این حوزه به این کشیده می شود که به ماورای ذهن و عین برود و به وحدت و شالودهٔ نهانی و یگانی آنها برسد. ذهن و عین متمایزند. درواقع «همهٔ زندگی ما در نوسان بین این دو حد است که دو صورت اساساً متمایز وحتی متضادند.»[61] ولی این دودر عین حال، به گونه ای با یکدیگر مرتبط اند که هیچیك بدون آن دیگری قابل تصور نیست.[62] و «ما مجبوریم راز وجود آنها را در یك مبدأ عالیتر جست وجو کنیم که این دو در کنش وواکنشهایشان جلوه های وحدت آنند، و آن را آغاز وانجام خویش می گیرند.»[63]

این وحدت درهم پیچیده که با عبارات افلاطونی بیان می شود، از این دست که «درآنِ واحد، مبدأ هستی همهٔ هستیها و مبدأ دانش همهٔ دانندههاست»[64] چیزی است که همهٔ آگاهیها آن را

60. dualism

۶۱. *تکامل دین*، ۱، ص ۶۵.
۶۲. این مطلب مخصوصاً با توجه به دو اصطلاح «عالم» (ذهن) و «معلوم» (عین) برمی آید.
۶۳. پیشین، ۱، ص ۶۷. ۶۴. پیشین، ۱، ص ۶۸.

مسلم می گیرند. و همان است که خدایش می نامیم. کیرد می گوید البته این سخن به آن معنی نیست که همهٔ انسانها آگاهی صریحی از خداوند به عنوان وحدت غائی هستی و علم، و ذهن و عین دارند. و آگاهی صریح طبعاً محصول یك سیر تکامل طولانی است. و ما می توانیم در تاریخ دین مراحل عمدهٔ این تکامل را ملاحظه کنیم.[۶۵]

نخستین مرحله یعنی مرحلهٔ «دین عینی» دستخوش آگاهی از عین است، و مراد از عین معنای انتزاعی فنی آن نیست، بلکه اعیان خارجی است که انسان خود را درآن محاط می یابد. در این مرحله انسان نمی تواند تصور از چیزی داشته باشد «که نتواند در مکان یا زمان قرار گیرد.»[۶۶] می توان استنباط کرد که انسان دراین مرحله آگاهی مبهمی ازوحدتی دارد که هم خود رادرمی یابد و هم سایرچیزها را؛ ولی نمی تواند تصوری از الوهیت، جز در عینیت دادن آن به هیأت خدایان، داشته باشد. دومین مرحله در سیرتکامل دین مرحلهٔ «دین ذهنی» است. دراینجا انسان ازمجذوبیت در طبیعت به خودمی آید و ازخود آگاه می شود. وخدا به صورت یك موجود غیرمادی که هم جدا از طبیعت و هم جدا از انسان است و به بهترین وجهی درندای وجدان جلوه گر است، تصور می شود.

درمرحلهٔ سوم، یعنی مرحلهٔ «دین مطلق»، ذهن خودآگاه و عین آن، یعنی طبیعت، متمایز ازیکدیگر و با این همه مرتبط با یکدیگر، ودرعین حال مبتنی بریك وحدت غائی ملحوظ می شوند. و خداوند «موجودی دانسته می شود که در عین حال مبدأ، قدرت محافظ و منتهای حیات روحانی ماست.»[۶۷] باری معنی این مرحله بندی این نیست که مفهوم خدا بکلی نامتعین است، به طوری که ما ناگزیریم به لاادریگری هربرت اسپنسر روی بیاوریم. چه خداوند خود را هم درذهن و هم درعین جلوه گر می سازد؛ و هرچه ما حیات روحانی بشریت را ازیك سو و جهان طبیعت را از سوی دیگر بهتر بشناسیم، خدا را بیشتر شناخته ایم، همورا که «وحدت غائی حیات ما و حیات جهان است.»[۶۸]

تا آنجا که کیرد به ورای تمایز بین ذهن و عین می رود و به وحدت غائی قائل می شود، می توانیم گفت که به شیوهٔ فری یر رابطهٔ ذهن ـ عین را مطلق نمی کند. در عین حال رهیافت معرفت شناختی او، یعنی قول به رابطهٔ آنها، مشکلی می آفریند. چه بالصّراحه برآن است که «دقیقاً برای هریك ازما فقط یك ذهن ویك عین وجود دارد.»[۶۹] مرادش این است که برای من رابطهٔ ذهن و عین دقیقاً عبارت است از رابطهٔ بین من که ذهن عالِم هستم و جهان من که عین معلوم است. و این عین معلوم شامل سایر مردم هم می شود. حتی اگر، این امر مسلم باشد که

۶۵. سه مرحلهٔ کیرد کمابیش منطبق با سه مرحلهٔ هگل است، یعنی دین طبیعی، دین تفرد روحانی، و دین مطلق.
۶۶. پیشین، ۱، ص ۱۸۹. ۶۷. پیشین، ۱، ص ۱۹۵. ۶۸. پیشین، ۱، ص ۱۴۰.
۶۹. تکامل دین، ۱، ص ۶۵.

من، از آغاز، آگاهی مبهمی از وحدت نهانی دارم، چنین برمی‌آید که این وحدت همانا وحدت من، به عنوان ذهن عالِم، و عین معلوم من است، با توجه به این امر که سایر مردم هم در حیطهٔ «عین معلوم من» واقع اند. و فهم این امر دشوار است که چگونه می توان نشان داد که اذهانِ عالِم دیگری هم وجود دارند؛ و فقط یك وحدت نهانی مشترك وجود دارد، و بس. شاید عقل عرف، این استنباطها را درست بشمارد. ولی این مسأله مربوط به عقل عرف نیست، بلکه مربوط به احراز صحت این استنباطها، با قبول برداشت کیرد است. قول به یك وحدت نهانی چه بسا فی نفسه ارزشمند باشد.[۷۰] ولی نیل به این استنباط که کیرد می خواهد به آن برسد، با این سرآغاز نظری تسهیل نمی‌شود. می تواند گفت هگل با بنانهادن کارش برمفهوم وجود ـ و نه رابطهٔ ذهن و عین ـ عقل به خرج داده است.

۵. کیرد و فلسفهٔ دین

گفته اند که جان کیرد (۱۸۲۰ـ ۱۸۹۸) برادر ادوارد، بر سر منبر وعظش مکتب هگل را تبلیغ می کرد. او متکلم و واعظی وابسته به فرقهٔ پرسبیتری[۷۱] بود که در سال ۱۸۶۲ استاد الهیات دانشگاه گلاسگو، و درسال ۱۸۷۳ رئیس آن دانشگاه بود. در سال ۱۸۸۰ کتابی به نام *درآمدی بر فلسفهٔ دین*،[۷۲] و در سال ۱۸۸۸ کتابی دربارهٔ اسپینوزا در سلسلهٔ آثار فلسفی کلاسیك بلك وود منتشر کرد. بعضی دیگر از آثارش، از جمله سخنرانیهای «گیفوردش» در بارهٔ *مفاهیم اساسی مسیحیت*[۷۳] (۱۸۹۹) پس از وفاتش انتشار یافت.

جان کیرد در احتجاج خود برضد ماتریالیسم برآن است که اصالت ماده نه فقط نمی‌تواند حیات ارگانیسم و وجود شعور یا آگاهی را توجیه کند،[۷۴] بلکه ماتریالیستها هرچند درصدد آنند که ذهن را تا حد عملکرد ماده تقلیل دهند، به نحوی مضمر از همان آغاز کار، ذهن را چیزی متفاوت از ماده می انگارند. هرچه باشد این خود ذهن است که باید این عمل تقلیل را انجام دهد. به شیوه‌ای مشابه هم احتجاج می‌کند که وقتی لاادریگویان می‌گویند خداوند شناخت ناپذیر است، با همین قول این واقعیت را برملا می کنند که آگاهی مضمری از خداوند دارند. «شکاکان، حتی در همین که می گویند ذهن انسان ناتوان ازمعرفت مطلق است، در ذهن

۷۰. این اندیشه، هرچند در زمینه‌های متفاوت، در فلسفهٔ کارل یاسپرس به صورت «امر جامع و مانع» ظاهر گردید.

۷۱. پرسبیتری Presbyterian (نگاه کنید به *دایرة المعارف فارسی*).

72. *An Introduction to the Philosophy of Religion*

73. *The Fundamental Ideas of Christianity*

۷۴. جان کیرد برآن بود که درارگانیسم، میل به غایت رسوخ یافته است و خود را به این نحو نشان می‌دهد که یك نیرو یا صرافت طبع درونی اعضا و وظایف آنها را متمایز و درعین حال آنها را در یك وحدت متحد می گرداند و غایت مکنون در ذات کل ارگانیسم را تحقق می بخشد. در مورد وجودِ آگاهی و تأمل، توسل به علل مکانیکی گرهی نمی گشاید.

خود آرمانی از معرفت مطلق دارند، که در قیاس با آن معرفت انسان ناقص اعلام می شود. همین انکار درك و هوش مطلق درانسان هیچ معنائی ندارد جز اقرار ضمنی به وجود آن. با این وصف به صرف انکار معرفت به خدا، معرفت ضمنی به او ثابت می شود.»[۷۵]

نظریهٔ کیرد به نحوی که دراین قول مطرح شده مبهم است. ولی می توان چنین تبیینش کرد. کیرد پیشنهاد هگل را مبنی براینکه ما نمی توانیم، بی آنکه در نهان از نامتناهی آگاه باشیم، از متناهی آگاهی یابیم، براین نوع خاص ازمعرفت اطلاق کرده است. تجربه به ما می آموزد که ذهن ما متناهی و ناکامل است. ولی جز در پرتو یك تصور مضمر از معرفت کامل یا مطلق، معرفتی که بالنتیجه حاکی از وحدت اندیشه و وجود است، نمی توانیم از آن آگاه شویم. این تصور مضمر از معرفت مطلق است که معیار مبهماً مفهومی به دست می دهد که در قیاس با آن محدودیتهای ما برما آشکار می گردد. باری این تصور همواره، بسان یك هدف آرمانی، ذهن را به خود معطوف می دارد. بدینسان همچون یك واقعیت در درون ما عمل می کند. و عملا به صورت درك و فهم مطلقی درمی آید که ما در پرتو آن به فعالیت فکری می پردازیم.

پیداست که تمسك به برداشتی که در دوجملهٔ اخیر مطرح شد، برای کیرد [در جهت اثبات نظرش] لازم است. چه اگر او صرفاً بگوید که ما درجست وجوی معرفت کامل یا مطلقیم و آن را یك هدف آرمانی می دانیم، شاید بتوان نتیجه گرفت که معرفت مطلق هنوز وجود ندارد، حال آنکه کیرد می خواهد به این نتیجه برسد که ما، با تصدیق به محدودیتهای معرفتمان، اقرار ضمنی به وجود یك حقیقت زنده می کنیم. لذا باید بگوید که من، با تصدیق به محدودیت درك و هوشم، به وجود یك درك و هوش مطلق، که در درون من عمل می کند و من در حیات او شریکم، اقرار ضمنی می نمایم. بدینسان از اصل هگلی، که می گوید متناهی نمی تواند جز به صورت برهه ای در حیات نامتناهی فهمیده شود، استفاده می کند. اینکه آیا استخدام این اصول هگلی فی الواقع می تواند به هدفی که کیرد آنها را به کار گرفته ــ یعنی به توحید مسیحی ــ خدمت کند یا نه، نامعلوم و قابل بحث است. ولی درهر حال خود او معتقد بود که چنین خدمتی می کنند.

جان کیرد به شیوهٔ برادرش، بحث می کند که رابطهٔ متقابل ذهن و عین نمایانگر یك وحدت غائی است که درزیر تمایز ظاهری آنها نهفته است. در مورد دلایل سنتی اثبات وجود خدا می گوید که این دلایل اگر صرفاً به عنوان احتجاجات منطقی نگریسته شوند، در معرض ایرادات و انتقادات متداول قرار می گیرند. اما اگر بیشتر از لحاظ تحلیلهای پدیده شناسانهٔ شیوه هائی منظور شود که «روح انسان به مدد آنها به معرفت خداوند نایل می گردد، و لذا والاترین همت خویش را تحقق می بخشد، این دلایل ارزش بسیاری دارند.»[۷۶] شاید کاملا

۷۵. *درآمدی برفلسفه دین*، ص ۱۱۲.
۷۶. پیشین، ص ۱۲۵.

معلوم نباشد که این ارزش بسیار در کجای آن دلایل نهفته است. مطمئناً منظور کیرد این نیست که احتجاجاتی که از نظر منطقی بی اعتبارند اگر بتواند در پیش پای ذهن انسان راهھائی بگذارد که به مدد استدلال معیوب به نتیجه برسد، ارزش بسیاری دارند. لذا می توان استنباط کرد که مراد او این است که بحث و ادله سنتی از این نظر ارزش دارند که راهھائی را روشن می کنند که ذهن انسان را صریحاً به صرافت یك آگاهی می اندازد که آن آگاهی را به صورتی مبهم و مضمر داراست. این نظرگاه به او اجازه می دهد که بگوید با حفظ این نتیجه آن بحثها و دلایل می توانند مطرح شوند، و چون و چند این بحثها چندان مهم نیست، چرا که شیوه هائی هستند برای صراحت بخشیدن به چیزی که مبهم و مضمراست.[۷۷]

جان کیرد همانند هگل برآن است که باید از سطح اندیشهٔ دینی عادی فراتر رفت و به برداشتی نظری و عمیق از دین که بر «تناقضها» غالب آمده باشد، نایل شد. فی المثل با یك برداشت فلسفی عمیق از رابطهٔ بین متناهی و نامتناهی، برداشتی که ویژهٔ مسیحیت راستین است، می توان از مواضع یکجانبهٔ وحدت وجود[۷۸] و خداشناسی طبیعی[۷۹] فراتر رفت. در مورد معتقدات خاص مسیحیت نظیر حلول[۸۰] [= تجسد]، برداشت کیرد از برداشت هگل سنتی تر و معتقدانه ترست. وی اعتقاد زیادی به ارزش فلسفهٔ هگل به عنوان متحدی دربرابر ماتریالیسم و لاادریگری دارد، و لذا چندان توجهی ندارد که این متحد مبادا ــ به قول مك تاگرت[۸۱] ــ در درازمدت به دشمنی در لباس مبّدل تبدیل شود. چنانکه استفاده ازمکتب هگل در تعبیر و تفسیر مسیحیت به آنجا کشید که به اقتضای نظام فلسفی هگل ایمان مسیحی دست نشاندهٔ فلسفهٔ نظری شود و درقید یك نظام خاص بماند.

باری، در واقع جان کیرد نظام فلسفی هگل را تمام و کمال اقتباس نکرده است. بلکه خطوط کلی ای را اخذ کرده که به نظرش ارزش ذاتی داشته یا در دفاع از نگرش دینی در قبال گرایشهای مادی و پوزیتیویستی به کار می آمده است. او بدینسان نمونهٔ خوبی از تعلق خاطر دینی است که مشخصهٔ بخش عظیمی از نهضت ایدئالیسم در بریتانیای کبیر است.

۶. والس و ریتشی

از میان کسانی که به گسترش شناخت مکتب هگل در بریتانیای کبیر مدد رساندند، ویلیام

۷۷. در ایام اخیر، بعضیها چنین گفته اند که دلایل سنتی اثبات وجود خدا، در عین حال که از نظر منطقی بی اعتبارند چون «اشارتگر» به خدا هستند ارزشمندند. ولی تا دقیقاً مرادشان را از این قول نفهمیم نمی توانیم دربارهٔ این تز بحث کنیم. لازم است که چیزهایی فراتر از اینکه اینها اشارتگر به خدا هستند یا به قول کیرد ارزش تحلیل پدیده شناسانه دارند گفته شود. در متن هم خواسته بودم همین نکته را بگویم.

78. pantheism 79. deism 80. incarnation 81. McTaggart

والس[۸۲] (۱۸۴۴ ـ ۱۸۹۷) جانشین گرین در استادی رشتهٔ فلسفهٔ اخلاق در آکسفورد شایان ذکر است. او در سال ۱۸۷۴ ترجمه ای همراه با توضیح و تعلیق مقدماتی از منطق هگل، آنسان که در *دایرة المعارف علوم فلسفی*[۸۳] او (هگل) آمده است، به عمل آورد. سپس آن را بسط داد و در دو جلد منتشر کرد، که جلد اول ترجمهٔ منطق بود و در سال ۱۸۹۲ بیرون آمد و جلد دوم، که مفصلتر و شامل توضیحات و تعلیقات بود، تحت عنوان *پیش درآمد*[۸۴] در سال ۱۸۹۴ انتشار یافت.[۸۵] والس همچنین در سال ۱۸۹۴ ترجمه ای با پنج فصل مقدماتی [در توضیح و تعلیق] از *فلسفهٔ ذهن*[۸۶] هگل، که باز از *دایرة المعارف* برگرفته بود، منتشر کرد. علاوه بر این جلد مربوط به کانت را برای سلسلهٔ آثار کلاسیك بلك وود (۱۸۸۲) نوشت و نیز کتابی به نام *زندگانی شوپنهاور*[۸۷] (۱۸۹۰). کتاب *گفتارها وجستارهائی درباب الهیات طبیعی واخلاق*[۸۸]، که پس از وفاتش، در سال ۱۸۹۸ منتشر شد بروشنی پیوند بین اندیشهٔ او و تفسیر نظرپردازانهٔ جان کیرد را از دین عموماً و از مسیحیت خصوصاً نشان می دهد.

هرچندباید از افزایش اشارات کوتاه به فیلسوفانی که در شعاع نهضت ایدئالیسم هستند پرهیز کنیم، ولی برای یادکردن از دیوید جورج ریتشی[۸۹] (۱۸۵۳ ـ ۱۹۰۳) دلیلی داریم. او به تشویق گرین در آکسفورد به ایدئالیسم گرائید و در سال ۱۸۹۴ در دانشگاه سنت اندروز استاد منطق و متافیزیك شد. اما دلیل یادکردن او این است که در زمانی که ایدئالیستها به طور کلی به نظامهای فلسفی ای که بر مبنای داروینیسم ساخته شده بود بی اعتنا و بیعلاقه بودند، ریتشی درصدد برآمد که نشان دهد فلسفهٔ هگل کاملا توانای جذب نظریهٔ تکامل داروینی است.[۹۰] احتجاج او از این قرار بود که هرچه باشد مگر نه این است که نظریهٔ بقای اصلح داروین با این آموزهٔ هگل هماهنگ است که می گوید هر واقعی ای معقول است و هر معقولی واقعی است، و هر معقولی که نمایانگر یك ارزش است بر نامعقول غلبه خواهد کرد؟ و آیا از بین رفتن آنچه ضعیفتر و برای بقا ناصالحتر است با غلبهٔ عامل منفی در دیالکتیك هگلی مطابق نیست؟ البته ریتشی اذعان می کرد که داروینیها چندان در اندیشهٔ منشأ انواع بودند که از درك اهمیت کل

82. William Wallace 83. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*

۸۴. این منطق کوتاهتر هگل است.

85. *Prolegomena to the Study of Hegel, and especially of his Logic*

86. *Philosophy of Mind*

87. *Life of Schopenhauer*

88. *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics*

89. David George Ritchie

۹۰. از جمله مقایسه کنید با اثری از او به نام *داروین و هگل، و سایر مطالعات فلسفی* (۱۸۹۳)

Darwin and Hegel, with other Philosophical Studies

سیر تکامل غافل بودند. باید این واقعیتها را در مد نظر داشته باشیم که درجامعهٔ انسانی، تنازع بقا صورتهائی به خود می گیرد که بدرستی نمی تواند برطبق مقولات زیست شناختی توصیف شود، و پیشرفت اجتماعی مبتنی بر همیاری است. و دقیقاً در این موضع است که مکتب هگل می تواند پرتوی برذهن بیفکند، پرتوی که نظریهٔ زیست شناختی تکامل فی نفسه و نظامهای فلسفی اصالت تجربی و پوزیتیویستی‌ای که علناً مبتنی بر این نظریه‌اند هیچیك نتوانسته‌اند برآن بیفکنند.

ریتشی هرچند کوشش شایانی برای الفت دادن بین مکتب داروین و مکتب هگل به کاربرد، تلفیق فلسفه‌های ایدئالیستی از تکامل، به معنای فلسفه‌هائی که کوشیده‌اند نشان بدهند که کل جریان تکامل به سوی یك نهایت یا غایت آرمانی است، در بیرون و نه درونِ جریان اندیشهٔ نوهگلی صورت گرفته است.

فصل ۸

ایدئالیسم مطلق: برادلی

۱. ملاحظات مقدماتی

درفلسفهٔ فرانسیس هربرت برادلی[۱] (۱۸۴۶ ـ ۱۹۲۴) بود که تأکید بر رابطهٔ ذهن و عین (= عالم و معلوم) جای خود را به اندیشهٔ فراتر از ربط و نسبتِ واحد، یا مطلق فراگیر داد. دراینجا به شرح اندکی از زندگی او نیاز هست. در سال ۱۸۷۰ عضو هیئت آموزشی مرتون کالج[۲] آکسفورد شد و تا پایان عمر این مقام را حفظ کرد. او درس نمی‌داد. و کمیت آثارش هرچند معتنابه است، استثنائی نیست. ولی به عنوان متفکر جاذبهٔ فوق العاده ای دارد، بویژه شاید به خاطر شیوه اش که انتقاد اساسی ازمقولات اندیشهٔ انسان را ــ که ابزار درك حقیقت یا واقعیت غائی[۳] است ــ با ایمان راسخ به وجود مطلقی که همهٔ تناقضها و تعارضها درساحت او ناپدید شده است تلفیق می کند.

برادلی در سال ۱۸۷۴ جستاری دربارهٔ *لوازم تاریخ انتقادی*[۴] منتشر کرد که در بخش بعدی به آن خواهیم پرداخت. *مطالعات اخلاقی*[۵] او در سال ۱۸۷۶، و *مبانی منطق*[۶] اش در سال ۱۸۸۳[۷]، و *نمود و بود*[۸] در ۱۸۹۳[۹] و *جستارهائی درباب حقیقت و واقعیت*[۱۰] در ۱۹۱۴ منتشر گردید. سایر جستارها و مقالات او، پس از وفاتش تدوین و در سال ۱۹۳۵ در دو مجلد تحت

1. Francis Herbert Bradley 2. Merton College 3. ultimate reality

4. *the Presuppositions of Critical History*

5. *Ethical Studies* 6. *The Principles of Logic*

۷. طبع دوم این اثر در دو جلد در سال ۱۹۲۲ منتشر گردید.

8. *Appearance and Reality*

۹. طبع دوم این اثر با یك پیوست اضافی در سال ۱۸۹۷ منتشر شد.

10. *Essays on Truth and Reality*

عنوان مجموعهٔ *مقالات*[۱۱] منتشر شد.[۱۲] کتابچه‌ای از *کلمات قصار*[۱۳] او نیز درسال ۱۹۳۰ بیرون آمد.

دشمنان برادلی عبارت بودند از به طور کلی دشمنانِ ایدئالیستها، یعنی اصالت تجربیان[۱۴]، اصالت تحصلیان[۱۵] (= پوزیتیویستها) و اصالت مادّیها[۱۶]. و در مورد او باید اصالت عملیها[۱۷] (= پراگماتیستها) را هم افزود. به عنوان یك نویسندهٔ جدل پرداز، همواره نظرگاههای مخالفانش را به شیوه‌ای مطرح نمی‌کرد که به نظر خود آنها منصفانه بیاید، و دراین گونه آثارش پرخشم و خروش می‌نمود و گاه از موازین ادب عدول می‌کرد. فلسفهٔ او را غالباً نوهگلی شمرده‌اند. ولی هر چند به طور قطع تحت تأثیر مکتب هگل بود، این صفت چندان دقیق نیست. درست است که همَ هگل و هم برادلی به کلیت و جامعیت یعنی مطلق می‌پرداختند، ولی برداشتهای کاملا متفاوتی از توانائی عقل انسان در درك مطلق داشتند. هگل اصالت عقلی بود، به این معنی که عقل[۱۸] را از فهم[۱۹] متمایز، و آن را قادر به رسوخ و نفوذ در حیات نهانی مطلق می‌دانست. او در بازنمودن کُند ماهیت جهان خودپرور و خودگستر، که کل هستی است، کوشید و به قدرت اندیشهٔ دیالکتیکی در بازنمودن ماهیت مطلق ــ هم فی نفسه و هم در مظاهر عینی اش در طبیعت و روح ــ اعتماد کلی داشت. دیالکتیك برادلی به شکل یك انتقاد از خود منظم و تحت نظارت اندیشهٔ استدلالی[۲۰] بود، انتقادی که لااقل به اعتقاد خود او ناتوانی اندیشهٔ انسان را در دریافت واپسین حقیقت [= واقعیت غائی]، یعنی آنچه واقعاً واقعی است، روشن می‌سازد. به نظر او جهانِ اندیشهٔ استدلالی همانا جهانِ نمود است؛ و تأمل مابعدالطبیعی با برملا ساختنِ احکام جدلی‌الطرفین[۲۱] و تناقضات ناشی از چنین اندیشه، نشان می‌داد که این اندیشه دقیقاً مربوط به نمود است. برادلی واقعاً معتقد بود که واقعیتی که از ورای منشور اندیشهٔ استدلالی تحریف می‌شود، فی نفسه عاری از هرگونه تناقض و تعارضی است، یك کل بی خلل و متعلق تجربه (یا ادراك) فراگیر و کاملا هماهنگ است. باری نکته این است که او وانمود نکرد که می‌تواند به شیوهٔ دیالکتیکی دقیقی ثابت کند که در «مطلق» چگونه تنازع احکام یا احکام جدلی‌الطرفین برطرف و تناقضات حل می‌گردد. البته حرفهای بسیاری دربارهٔ مطلق زده است. و در مورد این پیش نهاد او که واپسین حقیقت فراتر از اندیشهٔ انسان است، می‌توان ایراد کرد که با این حکم تاحدی ناسازواری منطقی از خود نشان داده است. ولی نکته‌ای که بیشتر به

11. *Collected Essays*

۱۲. کتاب *لوازم تاریخ انتقادی* درجلد اول این اثر تجدید چاپ شده است.

13. *Aphorisms* 14. empiricists 15. positivists 16. materialists 17. pragmatists

18. reason = Vernunft

19. understanding = verstand

20. discursive thought 21. antinomies

بحث فعلی ما مربوط است این است که برادلی آن قدر که بیانگر تلفیقی از شکاکیت[22] و ایمان گرائی[23] است، بیانگر اصالت عقل[24] هگل نیست. آن هم شکاکیتی که ناشی از دست کم گرفتن اندیشهٔ انسان به عنوان وسیله‌ای برای دریافت واقعیت نفس الامری است، و ایمان گرائی ای که متضمن این حکم هست که اعتقاد به «واحد»ی که به حد کمال مفهوم و معقول باشد، مبتنی بر سلسله جنبانی و پیشقدمی ایمان است که در همهٔ فلسفه های مابعدالطبیعهٔ اصیل لازم انگاشته شده است.

برادلی در نیل به چنین موضع ویژه ای تااندازه ای تحت تأثیر این نظر هربارت[25] بود که می گفت تناقضات متعلق به خود حقیقت [= واقعیت] نیست، بلکه از شیوه های نارسای درك حقیقت برمی‌خیزد.[26] این سخن به آن معنی نیست که برادلی هربارتی مشرب است، چه برادلی وحدت انگار[27]، و فیلسوف آلمانی کثرت انگار[28] بود. ولی پروفسور تیلور[29] فقید می گوید در ایامی که در مرتون کالج با برادلی همکار بوده، برادلی به او توصیه می کرده که برای جبران شیفتگی نابجا به شیوه های هگلی اندیشه، آثار هربارت را مطالعه کند.[30] توجه به تأثیر هربارت بر برادلی، هرگونه مبالغه درمورد عناصر هگلی فلسفهٔ برادلی را تعدیل می کند.

باری نمی توان بروفق تأثیر دیگر متفکران بر برادلی، توصیف رسائی از فلسفهٔ او به دست داد. فلسفهٔ او با وجود انگیزه هائی که از فیلسوفان آلمانی متفاوتی چون هگل و هربارت پذیرفته بود، در واقع آفریدهٔ اصیلی بود. از بعضی جنبه ها، فی المثل در شیوه ای که مفهوم «خدا» را متعالی تر از مطلقِ ماوراء تشخص می شمارد، نشانه‌های آشکاری از تأثیر ایدئالیسم مطلق آلمانی نشان می‌دهد. نیز درشیوه ای که گرایش ایدئالیستهای قدیمی تر بریتانیا به مطلق سازی رابطهٔ ذهن و عین در مقابل تصور کلیت جامع یعنی «واحد» رنگ می بازد، می توان گفت که فلسفهٔ او پیروزی ایدئالیسم مطلق را که پیش و بیش از هرچیز با نام هگل قرین است، نمایان می سازد. ولی ایدئالیسم مطلق بریتانیائی، بویژه در مورد برادلی، یك روایت بومی از کل نهضت ایدئالیسم بود. شاید فلسفهٔ او به اندازهٔ نظام هگل برجسته و مؤثر نباشد. ولی این دلیل نمی شود که بگوئیم چیزی فراتر از المثنای فلسفهٔ هگل نیست.

22. scepticism 23. fideism 24. rationalism 25. Herbart

۲۶. نگاه کنید به بخش دوم از جلد هفتم این *تاریخ فلسفه*.

27. monist 28. pluralist 29. A. E. Taylor

۳۰. نگاه کنید به *فلسفهٔ بریتانیائی معاصر*، ویراستهٔ میورهد (۱۹۲۵)، ص ۲۷۱:

Contemporary British Philosophy, Second Series, edited by J. H. Muirhead (1925) P. 271.

۲. لوازم تاریخ انتقادی

برادلی در جستاری که به نام *لوازم تاریخ انتقادی* نوشت، می‌گوید که ذهن نقاد باید موقتاً در واقعیت هرآن چیزی که در مقابلش قرار گرفته شك کند. در عین حال «تاریخ انتقادی باید یك شرط لازم یا پیشفرض داشته باشد، که عبارت است از یکسانی و یکنواختی قانون.»[۳۱] به عبارت دیگر «تاریخ انتقادی این امر را مسلم می‌گیرد که جهانش واحد است.»[۳۲] این وحدت عبارت است از کلیت قانون، یعنی قانونی که «عجالتاً می‌توان آن را ربط علّی اصطلاح کرد.»[۳۳] تاریخ بنای خود را براثبات این وحدت نمی‌گذارد؛ بلکه آن را شرط امکان خویش می‌انگارد، هرچند که پیشرفت تاریخ صدق این پیشفرض را تأیید می‌کند.

دراینجا سخنی ازمطلق نیست. در واقع برادلی در متافیزیکش روابط علی را مختص حوزهٔ نمود [= پدیده ها] می‌سازد. ولی در پرتو سیر بعدی اندیشه اش می‌توان در مفهوم وحدت تاریخ به عنوان شرط لازم تاریخنگاری[۳۴]، سایه‌ای از مفهوم یك وحدت فراگیر آلی (ارگانیك) به عنوان شرط لازم متافیزیك مشاهده کرد. این برداشت با قولی از برادلی دریکی از یادداشتهایش تأیید می‌شود، که می‌گوید «جهان یك نظام یگانه می‌نماید؛ (چنین برمی‌آید) که یك ارگانیسم است وچیزی هم ازآن فراتر. نشان ازیك نوع شخصیت دارد، شخصیتی که با آن پیوند دارد وبی آن هیچ است. لذا هیچ بخش ازجهان فی نفسه نمی‌تواند یك نظام سازوار[۳۵] باشد، چراکه ناظر به کل است، وکل درآن حاضر است. کل بالقوه (زیرا مشتمل است برآنچه بالفعل کلّ است)، در تلاش برای تثبیت خویش برخویش، فقط بر خصیصهٔ نسبی بودنش تأکید می‌کند، آری ازحدخود فراتر رفته وباخود درتناقض است.»[۳۶] باید دانست که این دقیقاً بیان آموزهٔ «مطلق»، آنچنانکه در *نمود و بود* می‌یابیم نیست، چه در آنجا «مطلق» بسان یك نوع نفش تصویر نشده است. درعین حال، آنچه نقل شد این فایده را دارد که نشان می‌دهد چگونه ذهن برادلی در سیطرهٔ این اندیشه بوده که جهان یك کل ارگانیك است.

۳. اخلاق و تعالی آن در دین

کتاب *مطالعات اخلاقی* برادلی اثری متافیزیکی نیست. درواقع چه بسا با خواندن مقالهٔ اولش

۳۱. مجموعهٔ مقالات، ۱، ص ۲۴.
۳۲. پیشین، ۱، ص ۲۰.
۳۳. پیشین، ۱، ص ۲۱.
34. historiography
35. consistent
۳۶. پیشین، ۱، ص ۶۹ ـ ۷۰.

این برداشت برای خواننده حاصل شود که خط فکری نویسنده با نهضت تحلیلی معاصر بیشتر قرابت دارد تا با آنچه طبیعتاً از یك ایدئالیست متافیزیکی انتظار می‌رود. چه برادلی دراین اثر به بررسی چیزی می‌پردازد که اشخاص عادی از مسؤولیت و نسبت یك فعل به فلان یا بهمان شخص درمی‌یابند. سپس نشان می‌دهد که چگونه دونظریهٔ مربوط به اعمال انسان با شرایط مسؤولیت اخلاقی که «عوام» تلویحاً آنها را مسلم می‌گیرند، ناسازگار است.

از یك سو، اشخاص عادی تلویحاً برآنند که درست نیست آنان را اخلاقاً مسؤول یك عمل بشمارند، مگرآنکه آن عمل از آنان صادر شده باشد. واگر این استنباط درست باشد مخالف با هرنوع جبرانگاری مبتنی برروانشناسی تداعی‌گرا و یا نفی هویت و خودآگاهی ثابت است. «بدون‌احساس‌هویت یا خودآگاهی، مسؤولیت معنی ندارد. و از نظر روانشناسی جبرانگاران، خودآگاهی یا احساس هویت (هویت به طور کلی) کلمه‌ای است که سر سوزنی معنی ندارد.»[۳۷]

ازسوی دیگر، انسان عادی برآن است که حقاً درست نیست اورا مسؤول یك عمل بشمرند مگراینکه اوواقعاً مباشر آن باشد، یعنی مگراینکه آن عمل از او بسان معلول از علت صادرشده باشد. این استنباط هرگونه بلاتکلیفی و ندانمکاری را که می‌گوید اعمال مختارانهٔ انسان نامعلّل است وقائل به هیچ رابطه‌ای بین عمل انسان و نفس یا شخصیت او نیست، نفی می‌کند. چه فاعل یك فعل، طبق توصیف این نوع نظریه «شخصی است که مسؤول نیست، و اگر کاره‌ای هم باشد، ندانمکارِ ابله نماست.»[۳۸]

البته برادلی آدمی نیست که بگوید ما باید معتقدات انسان عادی را حکم نهایی بدانیم. دراینجا مقصود اوشرح وبسط یك نظریهٔ متافیزیکی راجع به نفس نیست، بلکه بحث دراین باب است که هم جبر و هم نفی جبر (یعنی نفی هرگونه عامل تعیین کننده) با پیشفرضهای آگاهی اخلاقی ناسازگاراست. نتیجهٔ مثبتی که ازبحث اومی‌توان گرفت این است که آگاهی اخلاقی انسان عادی دلالت بر رابطهٔ نزدیکی بین اعمالی که حقاً کسی را می‌توان مسؤول یك عمل شمرد و نفس یعنی شخصیت او دارد.

باری هرچند که *مطالعات اخلاقی* یك اثر متافیزیکی نیست، یعنی نه، به این معنی که برادلی از مقدمه‌های متافیزیکی نتایج اخلاقی اخذ کرده باشد، نه به این معنی که بالصراحه نظام

۳۷. *مطالعات اخلاقی*، ص ۳۶ (طبع دوم). درچنین زمینه‌ای است که برادلی قول مشهور خود را ابرازمی‌دارد: «آقای بین به یاد می‌آورد که ذهن مجموعه‌ای از یادهاست. اما آیا فکرش را کرده است که چه کسی آقای بین را به یاد می‌آورد؟» [یعنی ذهن مجموعهٔ تداعیهای بدون احساس هویت شخصی نیست]. ص ۳۹ یادداشت ۱.

۳۸. پیشین، ص ۱۲.

متافیزیکی‌اش را مطرح کرده باشد،[۳۹] ولی در عین حال اهمیت متافیزیکی دارد. زیرا تأثیری که این کتاب می‌گذارد از این قرار است که اخلاق تناقضهائی را به میان می‌آورد که درسطح اخلاقی کاملا قابل حل نیست، و باید در حوزه‌ای دیگر حل شود. درست است که دراین کتاب اخلاق به نحوی تصویرشده که سرانجام به دین منتهی می‌گردد، ولی درجای دیگر دین به نحوی تصویر شده که سرانجام به فلسفهٔ «مطلق» می‌انجامد.

از نظر برادلی غایت اخلاق یا عمل اخلاقی، همانا خودشکوفانی [= تحقق بخشیدن به شخصیت خویش] است. لذا نمی‌توان آنچه را که برای انسان خوب است با «احساس تحقق بخشیدن به شخصیت خود»[۴۰] یا اصولا باهر احساس دیگری همسان گرفت. بدینسان اصالت لذت، که احساس لذت را خیر می‌شمارد، تخطئه می‌شود. به نظر برادلی، چنانکه می‌توان گفت به نظر افلاطون هم، پیروان اصالت لذت باید منطقاً حکم کنند که آن عملی اخلاقی است که بیشترین لذت را در فاعلش برانگیزد. چه اصالت لذت لاجرم فقط یك معیار برای تمییز خوب از ناخوب دارد و آن معیار کمّی است. اگر همرای با ج. ا. میل قائل به تمایز کیفی بین لذات شویم، قائل به معیاری جز احساس لذت شده‌ایم و بالنتیجه اصالت لذت را فروگذاشته‌ایم. واقع مطلب این است که اصالت فایدهٔ میل حاکی از پی‌جوئی اندیشهٔ اخلاقی خودشکوفانی است، و کوشش غیرمنطقی‌اش برای اینکه درعین حال اصالت لذت را هم حفظ کند مانع از آن است که چنانکه باید و شاید به این اندیشه دست یابد. «آیا به عنوان نتیجه‌گیری نمی‌توان گفت که شاید هیچیك از اصالت فایده‌ایهای ما نباشد که نباید همچنان درسها از *اخلاق* ارسطو بیاموزد؟»[۴۱]

اصالت لذت در کوشش برای قراردادن لذت به عنوان یگانه خیر، متضمن نظریه‌ای است که به نحو چاره ناپذیری یکجانبه است. یك نظریهٔ یکجانبهٔ دیگر در اخلاق کانت است که قائل به وظیفه به خاطر خود وظیفه است. مشکلی که دراینجا هست صورت ظاهر یا صوریّت[۴۲] نظریه است. «به‌ما می‌گویند که نیت خیر را به عمل درآوریم، ولی [اخلاقِ وظیفه به خاطر وظیفه] درباب اینکه نیت خیر چیست چیزی نمی‌گوید و ما را با یك انتـزاع عبث رویاروی می‌گذارد.»[۴۳] برادلی اتهام کاریکاتورسازی از اخلاق کانت را با گفتن این حرف که قصد

۳۹. در واقع دراین کتاب گشت و گذارهای متافیزیکی دیده می‌شود، ولی برادلی صریحاً متافیزیك مطلقش را مطرح نمی‌کند.

۴۰. *مطالعات اخلاقی*، ص ۱۲۵.

۴۱. پیشین، ص ۱۲۵ ـ ۱۲۶.

42. formalism

۴۳. پیشین، ص ۱۵۹.

شرح نظریهٔ اخلاقی کانت را ندارد، از خود دفع می کند. و در عین حال عقیدهٔ خود را نیز ناگفته نمی گذارد و می گوید نظام اخلاقی کانت «با انتقاد هگل نابود شده است»[۴۴] و انتقاد اصلی هگل از این قرار بوده که اخلاق کانت درگیر با یك صوریّت میان تهی است.

برادلی بیشتر از هگل با این نظر مخالف نیست که غایت اخلاق همانا تحقق بخشیدن به نیت خیر است. نکتهٔ موردنظر او این است که باید به این نظر محتوا داد، و برای این کار باید پی ببریم که نیت خیر، همانا یك نیت جمعی ارادهٔ کلی است، یعنی نیت، یا ارادهٔ یك ارگانیسم اجتماعی. چه این سخن به این معنی است که وظایف هرکس با عضویت او در ارگانیسم اجتماعی تعیین شده است و «من برای اخلاقی بودن باید به موقف و وظایف خود آگاهی داشته باشم.»[۴۵]

دربادی نظر ممکن است این نظرگاه هگلی که یادآور روسو است با آموزهٔ برادلی که می گوید غایت اخلاق تحقق بخشیدن به شخصیت خویش یا خودشکوفانی است معارض بنماید. ولی باید دید مراد از شخصیت یا «خود» چیست. از نظر برادلی، همچنانکه از نظر هگل، ارادهٔ کلی ــ که یك کلیِ موجود در موارد و مصادیق جزئی خویش است ــ نمایانگر «خود» یا «نفس» واقعی افراد است. فرد انسان جدا از روابط اجتماعی و عضویتش در ارگانیسم اجتماعی، انتزاعی بیش نیست. «یك فرد انسانی همان چیزی است که به فضل جامعه هست.»[۴۶] همین است که همسان سازی ارادهٔ شخصی خود با ارادهٔ کلی همانا تحقق بخشیدن به خود راستین خویش است.

باید دید مراد از این سخنان به تعبیری که کمتر انتزاعی باشد چیست؟ پیداست که ارادهٔ کلی همانا ارادهٔ یك جامعه است. و از آنجا که جامعهٔ اساسی، یعنی خانواده، در عین حال هم از جامعهٔ سیاسی یعنی دولت حمایت می یابد هم به عضویت گرفته می شود، برادلی نیز مانند هگل تأکید خود را متوجه دولت می سازد. بنابراین تحقق بخشیدن اخلاقی به خود عبارت است از عمل کردن هماهنگ با اخلاق اجتماعی، یا به عبارت دیگر «اخلاقی که بالفعل در قوانین، نهادها، عملکردهای اجتماعی و عقاید و احساسات اخلاقی وجود دارد.»[۴۷]

پیداست که این نظر به قانون اخلاقی یعنی به حکم عقل درتحقق بخشیدن به نیت خیر محتوا می بخشد. ولی همان قدر هم پیداست که بدینسان اخلاق به این یا آن جامعهٔ انسانی وابسته می شود. برادلی می کوشد که تمایزی بین قوانین اخلاقی عالیتر یا نازل‌تر بگذارد. «درست است که ذات انسان، اگرچه به نحوی ناکامل، درهر مرحله از تکامل اخلاقی، تحقق و شکوفائی یافته است، ولی از نظرگاه مرحلهٔ عالیتر، می توان ملاحظه کرد که مرحلهٔ نازلتر

۴۴. پیشین، ص ۱۴۸، یادداشت ۱. ۴۵. پیشین، ص ۱۸۰. ۴۶. پیشین، ص ۱۶۰.
۴۷. پیشین، ص ۱۹۹ ـ ۲۰۰.

نتوانسته است چنانکه باید و شاید حقیقت را تحقق بخشد و درحالی که با خود شکوفانی انسانها قرین و عجین بوده ویژگیهائی ارائه کرده که معارض با طبیعت واقعی انسان ــ به نحوی که اکنون مشاهده می کنیم ــ است.»[۴۸] درعین حال نظر برادلی در مورد اینکه وظایف انسان طبق موقف او یعنی مقام و نقش او در ارگانیسم اجتماعی تعیین می گردد، او را به صدور این حکم وامی دارد که اخلاق نه فقط عملا نسبی است، نظراً هم باید چنین باشد. منظور این است که این صرفاً مسألهٔ واقعیت تجربی نیست که می بینیم معتقدات اخلاقی در جوامع مختلف از بعضی لحاظ با یکدیگر فرق دارند. بعلاوه برادلی برآن است که قوانین اخلاقی اگر وابسته به جوامع معینی نباشند فایده ای ندارند. حاصل آنکه «اخلاق هرمرحله برای آن مرحله موجّه است، و جست‌وجوی یك مجموعه از قوانین اخلاقی حقانی که فی نفسه با قطع نظر ازهر مرحله ای، اصیل باشد، آرزوی محالی است.»[۴۹]

لازم به ذکر نیست که صرف همین تصور قوانین اخلاقی مستلزم تصور رابطه و نسبت با رفتار معینی است و قوانینی که به هیچ وجه ربطی با موقعیت تاریخی و اجتماعی انسان نداشته باشد برای او بیفایده است. ولی از این سخن بالضروره برنمی‌آید که ما باید اخلاق را با معیارها و بینش اخلاقی جامعه‌ای که خود تصادفاً جزو آن هستیم یکسان بگیریم. چنانکه برادلی هم می پذیرد، اگر عضوی از اعضای یکی از جوامع موجود می تواند نقایصی در قانون اخلاقی یکی از جوامع قدیم بیابد، دلیل کافی نیست براینکه یکی از اعضای روشن‌بین آن جامعهٔ قدیمی نبایست این گونه نقایص را دیده باشد و همنوائی اجتماعی[۵۰] را به خاطر معیارها و آرمانهای اخلاقی والاتری تخطئه کرده باشد. باری هرچه باشد این دقیقاً چیزی است که در تاریخ رخ داده [یعنی انسانهای روشن بینی بوده اند که نقایص را دیده اند و اعتراض کرده اند ــ م].

فی الواقع برادلی اخلاق را صرفاً به اخلاق اجتماعی تحویل نمی کند. چه به نظر او تحقق بخشیدن به نفس آرمانی[۵۱]، خود یك وظیفه است و محتوای این نفس آرمانی منحصراً اجتماعی نیست. فی المثل «این برای هنرمند یا پژوهشگر یك وظیفهٔ اخلاقی است که حیات خود را بسان دیگران ادامه دهد، و اگر نتواند مرتکب یك خلاف اخلاقی شده است.»[۵۲] البته فعالیتهای یك هنرمند یا اهل علم می تواند به حال جامعه مفید باشد؛ و غالباً هم مشاهده می کنیم که چنین است. «ولی اثرات اجتماعی آن غیرمستقیم است و در جان و جوهر فعالیتهای آنان نهفته نیست.»[۵۳] این نظر بیشك هماهنگ با نظر هگل است که هنر را به حوزهٔ روح مطلق ربط

۴۸. پیشین، ص ۱۹۲. ۴۹. پیشین.

50. social conformism 51. ideal self

۵۲. پیشین، ص ۲۲۳. ۵۳. پیشین.

می‌دهد، نه روح عینی ـ که حوزهٔ تعلق اخلاق است ـ. ولی نکته اینجاست که تصریح برادلی دایر بر اینکه «انسان انسان نیست مگر اینکه اجتماعی شود، ولی آن قدرها هم فراتر از حیوان نمی‌رود مگر اینکه فراتر از اجتماعی صرف باشد»[۵۴] او را به تجدیدنظر در به چنین اقوالی می‌کشاند که «چیزی بهتر از موقف من و وظایف وابسته به آن، یا چیز والاتر یا راستین‌تر و زیباتر از آن وجود ندارد.»[۵۵] اگر اخلاق همانا خودشکوفانی است، و اگر **خود** نمی‌تواند چنانکه باید و شایدبروفق مقولات اجتماعی محض توصیف شود، دراین صورت بسختی می‌توان اخلاق را با همنوائی در برابر معیارهای جامعه‌ای که به آن تعلق داریم، همسان گرفت.

به یك معنی همهٔ اینها به نفع برادلی است، چه، چنانکه پیشتر هم اشاره کردیم، او می‌خواهد نشان بدهد که اخلاق تعارضها یا تناقضهائی به بار می‌آورد که در سطح اخلاقی محض قابل حل نیست. فی‌المثل ـ و این عمده‌ترین تناقض است ـ قانون اخلاقی خواهان همسان شدن کامل ارادهٔ فرد با ارادهٔ کلی است که در واقع نیت خیر آرمانی است، و در عین حال اخلاق نمی‌تواند جز در هیأت غلبه بر نفس نازل[۵۶] وجود داشته باشد. و این کوشش حاکی از این است که ارادهٔ فرد با نیت خیر آرمانی همسان نشده است. به عبارت دیگر اخلاق ماهیتاً یك سلوك بی‌پایان است. ولی طبیعت آن ایجاب می‌کند که این سلوك از خود تهی شود و جای به کمال اخلاقی بپردازد.

آشکار است که اگر ما منکر این معنی شویم که غلبه بر نفس نازل یا نفس بد مشخصهٔ اساسی حیات اخلاقی است، و یا قانون اخلاقی خواهان تخفیف این غلبه است، تعارض از میان برمی‌خیزد. ولی برعکس اگر هردو نظر را بپذیریم، لاجرم این نتیجه را باید بگیریم که اخلاق، خود را نفی و نقض می‌کند. به عبارت دیگر می‌خواهد ازحد خود فراتر برود. «اخلاق یك سلوك بی‌پایان و بنابراین تناقض با خویش[۵۷] [= خلف] است، وبه این ترتیب در حدود خود باقی نمی‌ماند، بلکه این میل را می‌یابد که از واقعیت موجود خود فراتر برود.»[۵۸] اگر قانون اخلاق نیل به یك آرمان را ایجاب می‌کند که تا بر نفس نازل غلبه نشود به آن نایل نتوان شد، و اگر وجود یك نفس نازل شرط لازم اخلاق است، می‌توانیم نتیجه گرفت که قانون اخلاق نیل به یك آرمان یا غایت را ایجاب می‌کند که فقط در حوزهٔ فرد اخلاقی یافت می‌شود.

تا آنجا که به کتاب *مطالعات اخلاقی* مربوط می‌شود، این حوزه حوزهٔ دین است. آرمان اخلاقی «در جهان عینیِ دولت تحقق نمی‌یابد»،[۵۹] ولی برای وجدان دینی تحقق می‌یابد.

۵۴. پیشین. ۵۵. پیشین، ص ۲۰۱.

56. lower self

57. self - contradiction

۵۸. پیشین، ص ۳۱۳. ۵۹. پیشین، ص ۳۱۶.

درست است که «از نظر دین جهان از خداوند بیگانه شده و نفس غرق بحر گناه است»[۶۰] ولی در عین حال از نظر وجدان دینی این دو قطب، یعنی خداوند و نفس، یعنی نامتناهی و متناهی، درایمان وحدت می‌یابند. از نظر ایمان دینی، گنهکاران با خداوند آشتی می‌کنند و آمرزش می‌یابند، و با نفوس دیگر درجامعهٔ مؤمنان اتحاد می‌یابند. بدینسان در حوزهٔ دین، انسان به غایت القصوای خود می‌رسد و خواستهٔ اخلاق را که باید خود را بسان یك «کل نامتناهی»[۶۱] تحقق بخشد، برآورده می‌سازد؛ خواسته‌ای که درسطح اخلاقی و از طریق عضویت درجامعهٔ سیاسی فقط به نحو ناقص ممکن است برآورده شود.

بنابراین اخلاق عبارت است از تحقق بخشیدن به نفس اصیل. نفس اصیل، هرچه باشد «نامتناهی» است. مراد از این حرف این است که اخلاق خواهان تحقق نفس به عنوان عضوی یا جزوی از کل نامتناهی است. ولی این خواسته درسطح اخلاق یعنی اخلاق محدود به موقف من و وظایف آن موقف، به کمال برآورده نمی‌شود. حصول آن در نهایت امر فقط از طریق مستحیل شدن نفس در مطلق امکانپذیر است. و دراین معنی، برداشت برادلی از اخلاق آکنده از متافیزیك است، متافیزیك مربوط به مطلق. ولی در *مطالعات اخلاقی* فقط به این خرسند است که موضوع را درحدّ فرارفتن اخلاق به حوزهٔ دین تلقی کند. فرارفتن دین از حد خود در متافیزك صریح نمود وبود مطرح گردیده است.

۴. ربط منطق به متافیزیك

اینـك نظـری بـه مطالعات منطقی برادلی می‌افکنیم. ابتدا باید خاطرنشان کنیم که او علاقه داشت منطق را از روانشناسی جدا کند. لازم به ذکر نیست که او در مشروعیتِ پرسش از منشأ تصورات و تداعی بین تصورات، یعنی پرسشی که جای مهمی در فلسفهٔ اصالت تجربی از لاك تا ج. ا. میل اشغال کرده، تردید نداشت. ولی برآن بود که اینها به حوزهٔ روانشناسی تعلق دارند و اگر ما مسائل منطقی و روانشناختی را خلط کنیم سر از آنجا درمی‌آوریم که به پرسشهای منطقی پاسخهای روانشناختی بدهیم، چنانکه اصحاب اصالت تجربه چنین تمایلی داشتند. «درانگلستان، به هرحال، دیرگاهی نگرش روانشناختی‌مان را حفظ کرده ایم.»[۶۲]

برادلی مطالعات منطقی اش را با بررسی حکم[۶۳] آغاز می‌کند و تصدیق را مانند قدما تلفیقی از تصورات نمی‌شمارد، بلکه آن را عبارت از حکم به اینکه چیزی چنین هست یا چنین نیست می‌داند. البته ما عناصر مختلفی را در حکم می‌شناسیم و بین آنها فرق می‌گذاریم. ولی

۶۰. پیشین، ص ۳۲۲.

۶۱. پیشین، ص ۷۴. ۶۲. *مبانی منطق* (طبع دوم) ج ۱، ص ۲.

63. Judgment

منطق‌دان پروای منشأ روانی تصورات یا مفاهیم را ندارد و نیز به تأثیر تداعیهای ذهنی کاری ندارد، بلکه به نقش نمادین یا ارجاعی که مفاهیم در حکم پیدا می کنند می پردازد. «از نظر مقاصد منطقی، تصورات، نمادند و چیزی جز نماد نیستند.»[۶۴] کلمات، معنی یا مرجع معینی در گزاره ها دارند، و گزاره چیزی می گوید که یا صادق است یا کاذب. منطق‌دان باید به این جنبه از موضوع بپردازد، و مسائل روانشناختی را برای روانشناسان بگذارد.

نگرش ضدروانشناختی برادلی به منطق برای او درچشم منطق‌دانان جدید و از جمله کسانی که نگرش فلسفی کلی‌شان کمابیش اصالت تجربی است، اعتبارتازه ای به بار آورد. ولی ربط بین منطق و متافیزیك او خیلی کمتر با قبول خاطر مواجه شده است. دراین باره یعنی دربحث از این رابطه باید دقیقتر باشیم. از یك سو، برادلی منطق را با متافیزیك یکسان و همسان نمی گیرد. و بحث و فحصش را ناظر به صورت، کمیت و جهت تصدیقات و ویژگیها و انواع استنتاج و مربوط به منطق می‌داند نه متافیزیك. از سوی دیگر در پیشگفتارش بر طبع اول *مبانی منطق* تلویحاً اذعان می کند «من درست نمی‌دانم منطق از کجا آغاز می گردد و به کجا می انجامد.»[۶۵] و بعضی از نظریه های منطقی اش پیوند آشکاری با متافیزیك او دارد، پیوندی که می خواهم با ذکر یك دو مثال اجمالا آن را نشان دهم.

از آنجا که هر حکم یا تصدیقی، یا صادق است یا کاذب، ما طبعاً مایل به این استنباطیم که هر تصدیق یك امر واقع را تأیید یا تخطئه می کند، و صدق و کذبش به انطباق یا عدم انطباق آن با وضع واقعی امور مربوط است. ولی آنجا که یك حکم جزئی[۶۶] (یا شخصی) نظیر اینکه «من دندان درد دارم» یا «این برگ سبز است» در بادی نظر بازتابندهٔ یك امر واقع جزئی می نماید، تأمل بیشتر نشان می‌دهد که حکم کلی[۶۷] نتیجه استنتاج است وذاتاً فرضی است. فی المثل اگر من بگویم همهٔ پستانداران خونگرم اند، از تعداد محدودی از موارد یك نتیجهٔ کلی گرفته ام و آنچه واقعاً تصدیق می کنم این است که هرگاه موجودی باشد که سائر صفات پستانداری را دارا باشد، دارای خصیصهٔ خونگرمی هم خواهد بود.[۶۸] بدینسان این حکم، فرضی (فرضیه‌وار) است، و بین محتوای نظری و واقعیت عملی اش شکافی هست. چه این حکم حتی اگر در هیچ وقت هیچ نمونهٔ موجود از پستانداران واقعی پیدا نشود، صدق خود را حفظ می کند.

طبق نظر برادلی، این تصور خطاست که فکر کنیم، هرچند حکم کلی فرضی است، حکم

۶۴. پیشین، ۱، ص ۲ـ ۳.

۶۵. پیشین، ۱، ص ۹.

66. singular judgment 67. universal judgment

۶۸. باید درنظر داشت، این نوع حکم، آن نیست که برادلی حکم جمعی collective judgment نام می‌دهد، که فقط عبارت است از سرجمع موارد مشاهده شده؛ بلکه در اینجا مرادش یك حکم کلی انتزاعی اصیل است.

جزئی ایجابی از این امتیاز برخوردارست که به یك امر واقع یا تجربهٔ جزئی، که بازتابندهٔ آن است، وابسته است. اگر من بگویم دندان درد دارم، البته به یك درد جزئی یا شخصی که متعلق به من است اشاره دارم؛ ولی حکمی که من اعلام می کنم می تواند از سوی دیگران هم اعلام شود، یعنی از سوی شخص یا اشخاص دیگری که آشکارا به یك دندانِ درد دیگر، یعنی دندان درد خودشان نه دندان درد من، اشاره می کنند. البته ما می توانیم مرجع احکام جزئی را با استفاده از کلماتی نظیر «این»، «آن» «اینجا»، «اینك» تثبیت و تسجیل کنیم. ولی هرچند این تعبیه، برای مقاصد عملی، کارائی خوبی دارد، ولی امکان ندارد که هر عنصری از کلّیت را از معنای این تعبیراتِ جزئی ساز بزدائیم.[۶۹] اگر کسی سیبی را به دست بگیرد و بگوید «این سیب کال است»، شك نیست که بخوبی درمی یابیم به کدام سیب اشاره می شود. ولی این حکم که «این سیب کال است» وابسته به این یك سیب خاص نیست، دیگری هم می تواند همین حکم را بر زبان آورد، یا همان شخص می تواند همین حکم را دربارهٔ سیب دیگری بکند. بنابراین حکم ایجابی جزئی [= قضیه موجبهٔ جزئیه] از امتیاز خاصی که عبارت از نمایاندن یك امر واقع موجود باشد برخوردار نیست.

نتیجه ای که برادلی می خواهد بگیرد این است که اگر حکم یا تصدیق همانا تلفیق یا اتحاد تصورات است، هر حکمی کلی است، و همواره بین محتوای تصوریِ و واقعیت شکافی هست. «تصورات، کلی اند، وقطع نظر از آنچه ما می کوشیم بیان کنیم ومبهماً مراد کرده ایم، آنچه واقعاً بیان می شود و تحت تصدیق درمی آید هرگز فردی یا جزئی نیست.»[۷۰] بنابراین اگر حکم کلی انتزاعی فرضی است و لذا تا حدی از واقعیت بالفعل جداست، فایده ای ندارد که فکر کنیم در حکم جزئی می توانیم یك ارجاع بی خدشه به یك امر واقع جزئی داشته باشیم. این احکام از یك قماشند.

در واقع «حکم عبارت از ترکیب تصورات نیست، بلکه ارجاع یك محتوای تصوری است به واقعیت.»[۷۱] نظر برادلی این است که موضوع نهانی و نهائی هرحکمی کل واقعیت است، واقعیت بسیط الحقیقه [در اصل انگلیسی آمده است: واقعیت با حرف اول بزرگ = Reality]. «عقیدهٔ ما این است که نه فقط همهٔ احکام واقعیت بسیط الحقیقه را تأیید می کنند، بلکه در هر حکمی، چنین تصدیقی صورت می‌دهیم که «واقعیت چنان است که **جیم، دال** است.»[۷۲] اگر، فی المثل، من حکم کنم که این برگ سبز است این بدان معنی است که من حکم می کنم که واقعیت به عنوان یك کلّ یعنی کل عالم هستی، چنان است که این برگ سبز است. چیزی چون یك امر واقع جزئی و جداگانه وجود ندارد. امور واقعِ به اصطلاح جزئی از این روچنین اند، که

۶۹. هگل هم به این نکته عطف توجه کرده است.
۷۰. *مبانی منطق*، ۱، ص ۴۹.
۷۱. پیشین، ۱، ص ۵۶.
۷۲. پیشین، ۲، ص ۶۲۳.

واقعیت به عنوان یك کلّ آن است که هست.

نظرگاه انسان تأثیر آشکاری بر کفایت نسبی انواع مختلف احکام دارد. چه اگر واقعیت به عنوان یك کلّ موضوع نهائی نهانی هرحکمی باشد، لاجرم هرچه یك حکم جزئی تر باشد، در توصیفگری اش از آن موضوع نهائی، نارساتر است. بعلاوه، یك حکم تحلیلی، به معنای حکمي که تجربهٔ حسي جزئی معیّنی را تجزیه می کند، با انتخاب دلخواهانهٔ بعضی عناصر از یك کلّ درهم تنیده، و تلقی آنها به عنوان امور واقع جزئی خودایستا[۷۳] [= مکتفی به نفس]، واقعیت را تحریف می کند. حال آنکه چنین امور واقعی وجود ندارند. تنها امر واقع خودایستا واقعیت به عنوان یك کلّ است.

بدینسان برادلی به این اصل اصالت تجربی که می گوید هرچه بیشتر تجزیه و تحلیل کنیم، بیشتر به حقیقت راه می بریم، پشت می کند.[۷۴] پیشتر، این تصور رواج داشت که «تجزیه و تحلیل تغییری به بار نمی آورد، و ما هرجا که لازم تشخیص بدهیم باید به وجود قابل تجزیه بپردازیم.[۷۵] ولی این تصور «اسّ اساسِ خبط و خطاست.»[۷۶] در واقع همچنانکه نظر هگل بود، حقیقت یك کل است.

شاید بتوان چنین تعبیر کرد که اگر ما از احکام بلاواسطهٔ حواس به سوی فرضیه های کلی علوم روی آوریم، به درك واقعیت نزدیکتر شده ایم. ولی دراین حوزه هرچند تفرقه کمتر است، درجهٔ انتزاع و تلفیق ذهنی زیادتر است. اگر واقعیت عبارت است از آنچه حواس عرضه می دارند، انتزاعیات علوم، در مقایسه با احکام بلاواسطهٔ حواس، دورتر از واقعیت می نمایند. و اگر واقعیت عبارت از انبوه پدیده های حسی نباشد، آیا فی الواقع می توانیم قبول کنیم که عبارت است از برساخته های منطقی و انتزاعیات علمي؟ «این نظر که می خواهم ابراز کنم شاید ناشی از نقصی در متافیزیك من یا ضعف جسمانی من باشد که در بینش من اثر گذارده، ولی هرچه هست این تصور که وجود همان فهم یا شناخت است، به نظر من همان قدر ناچسب و نپذیرفتنی است که دلگیرترین نوع ماتریالیسم. اینکه در نهایت، شکوه این جهان نمودی بیش نیست، جهان را شکوهمندتر می سازد، به شرط اینکه احساس کنیم جلوهٔ یك حشمت کاملتری است. باری پردهٔ حواس فریب و فریبنده است، اعم از اینکه حرکات بیرنگ و رونق اتمها، یا شبح انتزاعیات ناملموس، یا رقص ارواح گونهٔ مقوله های بیرمق را پنهان کند.»[۷۷]

73. self - sufficient

۷۴. همان طور که برادلی از هیوم اعراض کرد، تجزیه گرایان منطقی logical atomists هم از برادلی روی برتافتند. چنانکه از نظر برتراند راسل تجزیه و تحلیل راهی است به سوی حقیقت، یعنی معرفت به واقعیت، و نه تحریف یا مثله ساختن واقعیت. در عالم واقع ما هم به تجزیه نیازمندیم و هم به ترکیب.

۷۵. *مبانی منطق*، ۱، ص ۹۵. ۷۶. پیشین. ۷۷. *مبانی منطق*، ج ۲، ص ۵۹۱.

این چند جمله که غالباً نقل قول می شود، نه فقط بر ضد تحویل واقعیت به تعمیمهای علمی است ــ که از روزنه های شبکه اش تمامی غنای محسوسات جزئی به درمی رود ــ بلکه بر ضد این اندیشهٔ هگلی هم هست که می گوید مقولات منطقی گوهر واقعیت را بر ما آشکار می کند، و سیر منطق دیالکتیکی نمایانگر سیر واقعیت است.[۷۸] و نظرگاه کلی برادلی این است که جریان حکم و استنتاج یا به تعبیر بهتر سیر اندیشهٔ استدلالی ناتوان از درك و ارائهٔ واقعیت است. مسلم این است که، برای اهداف زندگی عملی و علم، اندیشهٔ استدلالی یك ابزار کامل و کافی است. این حقیقت همانا از موفقیت آن برمی آید. ولی از این قول لزوماً برنمی آید که اندیشهٔ استدلالی وسیلهٔ مناسبی برای درك حاق واقع[۷۹] در نفس الامر است.

هنگامی که برادلی *مبانی منطق* را می نوشت می کوشید تا آنجا که ممکن می یافت از متافیزیك بپرهیزد. ولی در طبع دوم این اثر، که بیست و نه سال پس از انتشار نمودوبود، بیرون آمد، طبعاً اشارات و استنادهای بیشتری به متافیزیك دیده می شود، همچنین جرح و تعدیل و تصحیح بعضی از آراء منطقی قبلی اش در طبع اول. به عبارت دیگر متافیزیك صریح برادلی بر منطق او بازتافته است. به هر حال، کاملا روشن است که نظریه های منطقی او از ابتدا ضبط و ربط متافیزیکی داشته اند، ولو نتیجه گیری عمده اش شاید منفی باشد، به این معنی که اندیشهٔ استدلالی نمی تواند واقعیت را دریابد. و درعین حال در یادداشتهای الحاقیش خاطرنشان می سازد که اگر واقعیت یك کل یا تمامیّت است، باید به نوعی اندیشه را نیز دربر داشته باشد.

۵. پیشفرضهای اساسی متافیزیك

برادلی در مقدمه اش بر نمودوبود می گوید «می توان چنین توافق کرد که مراد ما از متافیزیك کوشش برای شناخت واقعیت به عنوان نقطهٔ مقابل نمودِ محض است، یا مطالعهٔ مبادی نخستین یا حقایق واپسین، یا باز به تعبیر دیگر کوشش برای درك و دریافت جهان است، نه به صورتی که جسته و گریخته یا تکه تکه باشد، بلکه به نوعی همچون یك کل.»[۸۰] بسیاری از ما یحتمل این نظر او را بپذیریم که می گوید حکم جزمی[۸۱] و پیشینیِ[۸۲] ناممکن بودن متافیزیك را باید منتفی بدانیم. و معقول است که بگوئیم اگر قرار است در جهت درك واقعیت، به عنوان یك کل، بکوشیم باید «تا آنجا که طاقت انسانی ما اجازه می دهد»[۸۳] پیگیر باشیم. ولی در پرتو آنچه

۷۸. در متافیزیك پیشرفتهٔ برادلی، سیر یعنی صیرورت به حوزهٔ نمود تعلق دارد.

79. ultimate reality

۸۰. نمود و بود (طبع دوم، ۱۸۹۷) ص ۱.

81. dogmatic 82. *apriori*

۸۳. پیشین، ص ۴.

در بخش پیش راجع به کمبودهای اندیشهٔ استدلالی گفتیم، ممکن است همین اندازه هم که برادلی حاضر است قائل به کوشش باشد، غریب بنماید. او بر آن است که برای ذهن اندیشنده طبیعی است که اشتیاق درك واقعیت را داشته باشد، و حتی اگر معلوم شود که درك و دریافت به تمام معنی کلمه قابل حصول نیست، مع ذلك شناخت محدودِ «مطلق» ممکن است.

حال اگر متافیزیك را اساساً کوششی برای شناخت «بود» [= واقعیت]، به عنوان نقطهٔ مقابل «نمود»، وصف کنیم، می توان گفت که این فرق نهادن (بین بود و نمود) معنی دار و معتبر است. و اگر بگوئیم متافیزیك کوششی است برای فهم واقعیت همچون یك کل، لااقل فرضیه وار قائل شده ایم که واقعیت یك کل است، و به همین معنی، یك و یگانه است. ولی برادلی می خواهد بگوید که متافیزیك مبتنی به یك پیشفرض آغازین است. «فلسفه نیازمند به چیزی، و نهایتاً مبتنی بر چیزی است که بخوبی می توان آن چیز را ایمان نسامید. به این معنی که ما ابتدا باید نتیجه اش را مسلّم بگیریم تا بتوانیم بعداً اثباتش کرد.»[۸۴]

باید دید محتوای این مسلم گرفتن یا پیشفرض یا عمل آغازین ایمان چیست؟ برادلی در پیوستی که برطبع دوم نمود وبود افزوده می گوید «آغازگاه واقعی و اساس این اثر فرض و استنباطی است راجع به حقیقت و واقعیت. این را مسلم گرفته ام که موضوع متافیزیك همانا یافتن یك دید یا برداشت کلی است که عقل را راضی کند، و نیز این را مسلم گرفته ام که هرچه بتواند عقل را راضی کند واقعی و حقیقی است، وهرچه نتواند نه واقعی است نه حقیقی. این آموزه ای است که تاآنجا که من می بینم نه قابل اثبات است و نه قابل چون وچرا.»[۸۵]

نحوهٔ طبیعی تعبیر و تفسیر این جملات از این قراراست. اهل علم برآنند که یکسانیها و یکنواختیهائی در حوزهٔ پژوهش آنان وجود دارد که باید کشف شود. درغیرا ین صورت درصدد یافتن آنها برنمی آمدند. وباید براین باشند که تعمیمهائی که عقلِ آنان را راضی می نماید حقیقی اند. البته چه بسا پژوهشهای بیشتر آنان را به تعدیل یا تغییر استنباطهایشان بکشاند. ولی بدون پیشفرضهائی از ابتدا نمی توانند قدم از قدم بردارند. به همین ترتیب ما مختاریم که متافیزیك را دنبال گیریم یا رها کنیم؛ ولی اگر آن را دنبال گرفتیم لاجرم این را هم مسلم گرفته ایم که «برداشت کلی» از واقعیت، ممکن است و بنابراین واقعیت به عنوان یك کلّ اساساً قابل درك است. همچنین لامحاله مسلم گرفته ایم که وقتی حقیقت را یافتیم آن را می شناسیم. و بالاخره مسلّم گرفته ایم که برداشت کلی ای که عقل را راضی کند، حقیقی و معتبر است. چرا که تنها راه ما برای فرق نهادن بین برداشتهای کلی مشابه یا رقیب، همانا انتخاب آن برداشتی است که بهتر و بیشتر نیازهای عقل را برمی آورد.

۸۴. *جستارهائی دربارهٔ حقیقت و واقعیت*، ص ۱۵.
۸۵. *نمود و بود*، ص ۵۵۳ ـ ۵۵۴.

این نظرگاه در حدّ خود به اندازهٔ کافی معقول می نماید. ولی وقتی که عقیدهٔ برادلی را راجع به کمبودهای اندیشهٔ استدلالی فرایاد آوریم، دشواریهائی رخ می نماید. و شاید وقتی می بینیم دارد نظر متفاوتی را مطرح می کند، نباید تعجب کنیم. بدینسان در یادداشت تکمله‌واری که بر فصل ششم کتاب *جستارهائی دربارهٔ حقیقت و واقعیت*[۸۶] اش نوشته، می گوید «یگانه»ای که در متافیزیك می جویند صرفاً به ضرب استنتاج و استدلال یافته نمی شود، بلکه باید به حس و حال خاصی آن را دریافت. «ذهن وعین (= عالم و معلوم) و رابطهٔ آنها، بسان عناصر یا جنبه هائی از یك «واحدیگانه» که هم از آغاز وجود داشته است، دریافته می شوند.»[۸۷] به‌عبارت دیگر، در سطح و ساحت «پیش از اندیشه» تجربه‌ای هست که «درآن تمایزی بین آگاهی من و آنچه موضوع آن است درکار نیست. یك احساس حضوری[۸۸]، یعنی یك دانش و بودش یکپارچه هست که معرفت از آن آغاز می گردد.»[۸۹] در واقع «در هیچ مرحله از سیر تکوین و تکامل ذهن نیست که تضایف ذهن و علم معلوم و معین شده باشد.»[۹۰] حتی وقتی که تمایزها وروابط آنها درآگاهی آدمی بارزمی گردد، زمینه ای از «احساس کلیت» وجود داد.[۹۱]

این نظرگاه شاید با آنچه پیشتر مطرح گردید قابل جمع باشد، هرچند عادتاً نمی توان یك احساس یا تجربهٔ حضوری را «استنباط» نامید. به هرحال پیش نهادهٔ برادلی دراینکه چنین تجربه‌ای وجود دارد، به او این توانائی را می بخشد که علی‌رغم کمبودها و کاستیهای اندیشهٔ استدلالی به اندیشهٔ «مطلق»، محتوائی ببخشد. متافیزیك همانا کوششی است برای اندیشیدن به یگانه‌ای که دراحساس یا تجربهٔ حضوری کذایی معلوم می گردد. به یك معنا این کوشش از پیش محکوم به شکست است. چه اندیشه لاجرم نسبی و اضافی است. ولی تا آنجا که اندیشه می تواند تناقضاتی را دریابد که از تلقّی واقعیت به عنوان کثرت، یعنی به عنوان کثرتی از چیزهای وابسته به یکدیگر پدید می آید، می توان گفت که جهانِ عقل عرف و علم همانا جهان پدیدار یا نمود است. و اگر بپرسیم «نمودِ چه چیزی؟» استناد به تجربهٔ اساسی احساس کلیت به ما این قدرت را می‌دهد که به نوعی بارقه‌ای از آنچه مطلق یا حاق واقع باید باشد، درخاطر داشته باشیم. ما نمی توانیم برداشت روشنی از آن به دست آوریم. برای این کار، باید به همان تجربهٔ یگانی فراگیر که تشکیل دهندهٔ مطلق است بدل شویم. به اصطلاح باید خلع جسد کنیم و اززی طبیعی خودمان خارج شویم. ولی می توانیم با قیاس کردن آن به تجربهٔ احساسگونه‌ای که در پس پشت احساس تمایز بین ذهن و عین و اعیان مختلف هست معرفت محدودی ازمطلق به دست آوریم. به این معنی، تجربهٔ مورد بحث را می توان یك معرفت مبهم وممکن از واقعیت

86. *Essays on Truth and Reality*

۸۷. پیشین، ص ۴.

88. immediate feeling

۸۹. پیشین، ص ۱۵۹. ۹۰. پیشین، ص ۲۰۰ ۹۱. پیشین.

شمرد که پیشفرض یا شرط لازم متافیزیك است و متافیزیسینها می کوشند آن را در سطح والاتری احراز کنند.

به عبارت دیگر، برادلی به حقانیت این ایراد اذعان دارد که می گویند متافیزیك نتایج خود را از پیش مسلم می گیرد، ولی آن را نه یك ایراد بلکه روشن سازی ماهیت متافیزیك به حساب می آورد. با توجه به اهمیت این موضوع جای تأسف است که او این پیش نهاده را شرح و بسط بیشتری نمی‌دهد. و در همان بحث مختصر هم به شیوه های گوناگون سخن می گوید و از اصطلاحاتی چون پیشفرض، استنباط، ایمان و تجربهٔ حضوری مدد می گیرد. و هرچند شاید این شیوه های گوناگون قابل جمع باشند، ولی ما ازمعنای دقیق آنها مطمئن نیستیم. باری شاید در تأکید بر پیش‌نهادهٔ برادلی که می گوید تجربهٔ حضوری‌ای از «وحدت در عین کثرت»[۹۲] وجود دارد، و این تجربه در خاطر ما بارقه‌ای از ماهیت مطلق می‌درخشاند، برحق باشیم.

۶. نمود: شیء و کیفیات آن، نِسَب و حدود، زمان و مکان، نَفْس

بنابرطبیعت موضوع مورد بحث، نمی‌توان توصیف مثبت و محصلی از تجربهٔ پیش‌اندیشانهٔ احساس کلیت یا تجربه‌های نامتناهی‌ای که مطلق را تشکیل می‌دهد، به دست داد. و چندان تعجبی ندارد اگر برادلی توجهش را به نشان دادن این امر معطوف می‌دارد که شیوه های عادی ما در ادراك واقعیت تناقضاتی به بار می آورد و نمی تواند یك «نظر کلی» که عقل پسند باشد ارائه کند. ولی امکان ندارد که دراینجا وارد جزئیات و تفصیل دیالکتیك اوبشویم. باید به شرح بعضی از مراحل خط فکری او بسنده کنیم.

(الف) ما عادتاً محتویات جهان را به اشیاء و کیفیات آنها، یا به زبان حکمت مدرسی به جواهر[۹۳] واعراض[۹۴] یا به تعبیر برادلی به اسمی[۹۵] ووصفی[۹۶] تقسیم می کنیم. ولی هرچند این شیوه از ملاحظهٔ واقعیت، درسرشت زبان خانه دارد وبیشك فایدهٔ عملی دارد، به نظر برادلی معماهای لاینحلی پدید می آورد.

فی المثل یك تکه قند را درنظر بگیرید که دارای کیفیات سفیدی، سختی و شیرینی شمرده می شود. حال اگر ما بگوئیم قند سفید است، آشکاراستکه مراد ما این نیست که قند همانا با کیفیت سفیدی یکسان و یگانه است. چه اگر منظور ما این بود، دیگر نمی توانستیم بگوئیم قند سخت است، مگراینکه قبول می‌داشتیم که سفیدی و سختی همانا یك چیز است. بنابراین طبیعی است که قند را کانون یك وحدت یعنی جوهری که دارای کیفیات مختلف است درنظر بگیریم.

۹۲. پیشین، ص ۱۷۴. برادلی با جیمز وارد، که منکر است، محاجه می کند که در واقع چنین تجربه‌ای وجود دارد.

93. substances 94. accidents 95. substantive 96. adjectival

البته اگر بخواهیم توضیح دهیم که این کانون وحدت، فی نفسه، چیست، راه به جائی نخواهیم برد. و در عین سرگشتگی ناگزیر می‌شویم بگوئیم که قند موجودی نیست که دارای کیفیات است، یعنی جوهری نیست که اعراض درآن تعبیه شده باشند، بلکه صرفاً همان کیفیات است که به یکدیگر پیوسته‌اند با وجود این، باید دید معنای این تعبیر که می‌گوئیم کیفیت سفیدی به کیفیت شیرینی پیوسته است چیست. از یك سو اگر پیوسته بودن به شیرینی همانا سفید بودن است، دراین صورت قول به اینکه سفیدی به شیرینی پیوسته است، چیزی بیشتر از این نیست که بگوئیم سفیدی سفیدی است. از سوی دیگر اگر پیوسته بودن به سفیدی چیزی جدا از سفیدی است، قول به اینکه سفیدی پیوسته به شیرینی است برابر است با تصدیق اینکه سفیدی چیزی است متفاوت با خودش، یعنی چیزی است که نیست.

بدیهی است که برادلی نمی‌خواهد بگوید که ما دیگر نباید راجع به اشیاء و کیفیات آنها سخن بگوئیم. مقصود او این است که ما تا بکوشیم نظریه ای را که در این زبان مفید نهفته است بیان کنیم، می بینیم که شئ به کیفیاتش منحل شده، ودرعین حال ما از تبیین رضایت بخش نحوهٔ تشکّل شئ از کیفیّات ناتوانیم. حاصل آنکه هیچ روایت منسجمی نه از نظریهٔ جوهر ـ عرض می‌توان داد، نه از پدیده انگاری.

(ب) حال نظریهٔ جوهر ـ عرض را کنار می‌گذاریم و توجه خود را به کیفیات و نسبتها معطوف می‌داریم. در ابتدا می‌توان گفت کیفیات بدون نِسَبْ غیرقابل فهم‌اند. چه نمی‌توانیم یك کیفیت را بدون این تصور که دارای سرشت متمایزی است و لذا با سایر کیفیات فرق دارد به اندیشه درآوریم. این تمایز یا اختلاف، فی نفسه یك نسبت[97] است.

ثانیاً باهم انگاشتن کیفیات و نسبتهای آنان هم نامفهوم است. از یك سو کیفیات را نمی‌توان بکل به نسبتهای آنان تحویل کرد. چه نسبت مستلزم حد[98] است. کیفیات باید حامی نسبتها باشند؛ و به این معنی می‌توان گفت کیفیات سازندهٔ نسبتهای خود هستند. از سوی دیگر هرنسبت با چیزی که بدان نسبت یافته، فرق دارد. لذا می‌توان گفت کیفیات ساخته و پرداختهٔ نسبتهای خود هستند. یك نسبت باید «درعین حال هم شرط باشد و هم نتیجه.»[99] ولی هیچ روایت خشنودکننده ای از این وضع تناقض آمیز نمی‌توان به دست داد.

اگر از منظر نسبتها به موضوع نزدیك شویم هم می‌توان گفت که اینها بدون کیفیات نامفهوم‌اند. چه نسبتها باید حدود را به هم ربط دهند. سپس خواه و ناخواه به این قول کشیده می‌شویم که بگوئیم نسبتها، حتی وقتی که با حدودشان ــ یعنی با کیفیات ــ با هم انگاشته شوند هم نامفهوم‌اند. چه یك نسبت یا باید هیچ چیز نباشد یا چیزی باشد. اگر هیچ چیز نیست،

97. relation 98. term

۹۹. نمود و بود، ص ۳۱.

نسبتی را هم نمی تواند برقرار سازد. ولی اگر چیزی هست، باید به هر یك از حدودش به توسط یك نسبت دیگر ربط یابد. و دراین صورت گرفتار یك سلسلهٔ نامتناهی از نسبتها می شویم.

خوانندگانی که اهل حکمت مدرسی هستند و این دیالکتیك صاف و ساده را می خوانند احتمالا در پاسخ می گویند که نسبت دارای «موجودیت» از همان مقولهٔ منطقی ای که حدودش هستند، نیست، و معنی ندارد بگوئیم که نیازمند به این است که به مدد سایر نسبتها با حدود خودش ربط بیابد. ولی البته برادلی نمی خواهد بگوید که سخن گفتن از نسبتهائی که با حدود خود ربط یافته باشند معقول و معنی داراست. نکتهٔ منظور او این است که یا باید به این ترتیب ربط داشته باشند یا بالمرّه هیچ چیز نباشند، و هردوی این شقها نپذیرفتنی است.[۱۰۰] و نتیجه ای که می گیرد از این قراراست: «شیوهٔ نسبی اندیشه ــ یعنی شیوه ای که با دستگاه حدود و نسبتها عمل می کند ــ باید نمود را به دست بدهد نه حقیقت را. و در حکم قائمهٔ موقتی یا تعبیه ای است که یك مصالحهٔ عملی برقرار می سازد، که خیلی ضروری است، ولی درنهایت دفاع ناپذیر است.»[۱۰۱]

این سخن که اندیشیدن با مقولات حدو نسبت افادهٔ حقیقت نمی کند حتی بر مبنای مقدمه‌های برادلی هم مبالغه‌آمیز می نماید. زیرا، چنانکه بعداً خواهیم دید، خودش نظریهٔ درجات حقیقت را مطرح می کند، یعنی نظریه‌ای که قائل به هیچ گونه تمایز ساده بین حقیقت و خطا نیست. باری پیداست که مرادش این است که اندیشهٔ نسبی [مبتنی بر حدود و نسب] به ما حقیقت اعلی و اصلی را نمی‌دهد. به این شرح که نمی تواند پرده از ذات حقیقت، که نقطهٔ مقابل ظاهر یا نمود است، برگیرد. زیرا اگر مسألهٔ حدود و نسب منتهی به معماهای لاینحل می شد، نمی توانست بسان ابزاری برای کسب «نظر کلی» عقل پسند درآید.

موضع برادلی را می توان چنین روشن کرد. گاه گفته شده است که او منکر نسبتهای بیرونی و فقط قائل به نسبتهای درونی بود. ولی این قول گمراه کننده است. چه به نظر برادلی همهٔ نسبتها تفاوتی در حدودشان ایجاد می کنند. به این معنی درونی اند. درعین حال نمی توان آنها را صرفاً با حدودی که به هم ربط می‌دهند یکسان انگاشت. و به این معنی نه اینکه امکاناً بلکه الزاماً باید نسبتهای بیرونی باشند، هرچند در واقع نسبتی وجود ندارد که برخود قائم باشد، و پیوسته بودن یا نبودنش به حدود کاملا عرضی باشد. همین است که برادلی می تواند بگوید «نسبتهای بیرونی، اگر قراراست مطلق باشند، برای من نامفهوم است، مگر به صورت بدیل

۱۰۰. بدیهی است اگر بخواهیم نتیجه ای را که برادلی می گیرد، نگیریم، باید ازقبول انتخاب الزامی بین یکی از این دو پیش‌نهاده، امتناع کنیم. فی‌المثل می توانیم قائل به دو معنی برای این عبارت باشیم که می گوید «نسبت هیچ چیز نیست».

۱۰۱. نمود وبود، ص ۳۳.

درآنجا که نسبتهای درونی موردانکار است. ولی حکم قطعی به صورت «یا این یا آن» بین نسبتهای درونی و بیرونی به نظر من درست نمی نماید.»[۱۰۲]

در عین حال دقیقاً تخطئهٔ «یا این یا آن» و تأیید «هم این هم آن» است که انتقاد برادلی از اندیشهٔ نسبی را برمی انگیزد. نسبتها نمی توانند، به معنی مطلق، بیرونی باشند. ولی کاملا درونی هم نمی توانند باشند، یعنی کاملا آمیخته با حدودشان و دشواری تلفیق این دونظرگاه است که برادلی را به این نتیجه گیری رهنمون می شود که بگوید اندیشهٔ نسبی وابسته به حوزهٔ نمود است، و حاق واقع یا مطلق باید فراتر از نسبت یا فرانسبی باشد.

(پ) برادلی می گوید هرکس که فصل مربوط به نسبت و کیفیت از کتاب نمود و بودِ را فهمیده باشد «درمی یابد که تجربهٔ ما، هرجا که نسبی باشد، درست نیست، ولاجرم با قاطعیت و چشم بسته، انبوه عظیم پدیده ها را محکوم می شمارد.»[۱۰۳] بنابراین لازم نیست دربارهٔ انتقادش درزمینهٔ زمان، مکان، حرکت و علیت زیاده تفصیل دهیم. کافی است خط فکری اش را با نظری به انتقادش درزمینهٔ زمان و مکان تشریح کنیم.

از یك سو باید گفت مکان نمی تواند صرفاً یك نسبت باشد. چه هر مکانی باید متشکل از اجزائی باشد که آنها نیز مکان‌اند. و اگر مکان صرفاً نسبت بود، لاجرم باید قائل به این قول عبث می شدیم که مکان چیزی نیست مگر نسبتی که مکانها را به یکدیگر پیوند می دهد. از سوی دیگر مکان لامحاله منحل به نسبت می شود و نمی تواند چیزی جز آن باشد. چه مکان در درون خود تا بی نهایت تجزّی می یابد و از اجزائی تشکیل می شود که خود متشکل از اجزاء اند و به همین ترتیب الی غیرالنهایه. و این تقسیم و تجزّی همانا نسبت است. و در اینجا چون درصدد یافتن حد برمی آئیم نمی یابیم. لذا مفهوم مکان چون تناقض به بار می آورد، باید به حوزهٔ نمود مربوط باشد.

درمورد زمان هم انتقاد مشابهی به عمل آورده است. از یك سو زمان باید نسبت باشد، یعنی نسبتی بین «قبل» و«بعد». از سوی دیگر نمی تواند نسبت باشد. اگر زمان نسبت یا رابطه ای بین واحدهائی باشد که خود امتدادی ندارند «آنگاه کل زمان فاقد امتداد خواهد شد و اصلا زمان نخواهد بود.»[۱۰۴] اگر زمان نسبت یا پیوندی است بین واحدهائی که خود امتدادی دارند، این واحدها دیگر نمی توانند واحد زمان باشند، بلکه منحل به نسبت می گردند. و حدی هم در کار نخواهد بود. شاید بتوان گفت زمان متشکل از «اکنون»هاست. ولی از آنجا که مفهوم زمان مستلزم تصور قبل و بعد است، لاجرم در مفهوم «اکنون» شکاف می افتد، ودوباره وضع به همین منوال است.

۱۰۲. *جستارهائی دربارهٔ حقیقت و واقعیت*، ص ۳۳.   ۱۰۳. *نمود و بود*، ص ۳۴.
۱۰۴. پیشین، ص ۳۷.

(ت) برادلی می گوید بعضی مردم کاملا آماده اند بپذیرند که جهان زمانی ـ مکانی خارجی متعلق به حوزهٔ نمود است، ولی بر آنند که لااقل «نَفْس» واقعی است. خود او بر آن است که تصور نفس کمتر از تصور زمان و مکان، معماهای لاینحل به بار نمی آورد. بدیهی است که نفس، به هرمعنی، وجود دارد. ولی همینکه به پرسش دربارهٔ ماهیت نفس آغاز می کنیم می بینیم که اعتقاد طبیعی مردم به اینکه معنای این کلمه را بخوبی می‌دانند تاچه پایه کم اعتبار است.

از یك سو، تحلیل پدیده انگارانهٔ نفس را نمی توان کافی دانست. اگر بخواهم نفس یك انسان را با محتویات فعلی تجربهٔ او یکسان بگیریم، این نظر با کاربرد متعارف ما از کلمهٔ «نفس» ناسازگار است. چه ما آشکارا دربارهٔ نفس به عنوان چیزی که دارای گذشته و آینده ای است و بنابراین در ماوراء لحظهٔ کنونی مداومت دارد می اندیشیم و سخن می گوییم. با این همه، اگر بکوشیم که نفس نسبتاً پایدار را، ازمقایسه میان توده میانگین نسبتاً ثابت حالات روانی یك فرد و حالاتی که آشکارا گذرا هستند، پیدا کنیم، خواهیم دید که غیرممکن است که بتوانیم بگوئیم نفس اصلی کجا پایان می گیرد و نفس فرعی و عرضی از کجا آغاز می گردد. دراینجا با «یك معمای بی پاسخ»[۱۰۵] روبه‌رو هستیم.

از سوی دیگر، اگر پدیده انگاری را کنار بگذاریم و نفس را دریك واحد ثابت یا جوهر فرد[۱۰۶] متمکن سازیم، بار دیگر با مشکلات لاینحلی مواجه می شویم. اگر قرار باشد تمامی حالات متغیر آگاهی به این واحد نسبت داده شود، در این صورت باید دید به چه معنی آن را واحد می خوانیم؟ و هویت شخصی را چگونه باید تعریف کرد؟ اگر آن واحد یا جوهر فرد چنین دانسته شود که درزیر همهٔ این حالات متغیر نهفته است «نفس آدمی نامیدن آن مسخره می نماید.»[۱۰۷] بی معنی است که نفس آدم را با یك نوع نکتهٔ متافیزیکی همسان بگیرند.

نتیجه ای که برادلی می گیرد این است که «نفس بیشك والاترین شکل تجربه ای است که ما داریم، ولی با همهٔ اینها شکل واقعی اصیلی نیست.»[۱۰۸] ایدئالیستهای قدیمتر شاید فکر کرده بودند که رابطهٔ ذهن ـ عین [= عالم ـ معلوم] مبنای محکمی برای بنای فلسفهٔ واقعیت است، ولی به عقیدهٔ برادلی، ذهن هم در وابسته بودن به حوزهٔ نمود دست کمی از عین ندارد.

۷. بود: ماهیت مطلق

ازنظر برادلی بود[۱۰۹] [= واقعیت / حقیقت] یکه و یگانه است. تقسیم بود به اشیاء محدود و

۱۰۵. پیشین، ص ۸۰.

106. monad

۱۰۷. پیشین، ص ۸۷. ۱۰۸. پیشین، ص ۱۱۹.

109. reality

متناهی که به مدد نسبت به یکدیگر پیوند می‌یابند متعلق به حوزهٔ نمود[۱۱۰] است. ولی گفتن اینکه فلان چیز نمود است انکار وجود آن نیست. «آنچه پدیدار است، تنها به همین دلیل، بی‌هیچ شك و شبهه‌ای **هست**؛ و امکان ندارد که به تردستی بتوان هستی‌اش را از آن ربود»[۱۱۱] بعلاوه، نمودها تا آنجا که وجود دارند باید در دل بودها بگنجند. و می‌توان گفت اینها نمودهای واقعی‌اند. در واقع «بود، اگر برکنار و جدا از هرگونه نمودی باشد، بیشك هیچ خواهد بود.»[۱۱۲] به عبارت دیگر مطلق همانا سرجمع همهٔ نمودهایش است: یعنی یك هستی اضافی ندارد که در پس پشت آنها نهفته باشد.

درعین حال نمودها نمی‌توانند دقیقاً بسان نمود در مطلق وجود داشته باشند. منظور این است که نمی‌توانند به نحوی در مطلق وجود داشته باشند که تناقض یا تعارض برانگیزند. چه کلی که در متافیزیك می‌جوئیم باید یگانه‌ای باشد که کاملا عقل پسند باشد. بنابراین، نمودها در مطلق باید دگرگون و هماهنگ شوند، به نحوی که تناقضی برجای نماند.

برای اینکه چنین دگرگونی‌ای برای نمودها ممکن باشد، مطلق، یا واقعیت چه باید باشد؟ برادلی پاسخ می‌دهد که مطلق یا واقعیت باید تجربه‌ای نامتناهی، و علاوه برآن، تجربهٔ حسی یعنی تجربهٔ حاصل از ادراك حسی باشد. «هستی و بود، *با ادراك حسی*[۱۱۳] یك چیزند؛ اینها نه می‌توانند متضادّ با آن باشند، نه حتی در نهایت متمایز از آن.»[۱۱۴] درجای دیگر می‌گوید: «مطلق یك نظام است، و محتویات آن چیزی نیست جز تجربهٔ حاصل از ادراك حسّی. لذا باید یك تجربهٔ یگانه وفراگیر باشد که هراختلاف جزئی را به وفاق بدل کند.»[۱۱۵]

البته، کاربرد اصطلاح «تجربهٔ حاصل از ادراك حسی» نباید به این معنا گرفته شود که بگوئیم طبق نظر برادلی، مطلق را می‌توان با جهان مرئی‌ای که یك نوع روح جهانی به آن جان وجنبش بخشیده باشد، همسان انگاشت. مطلق روح است. «لذا می‌توانیم این کتاب رابا تصریح این نکته به پایان بریم که **بود** [= واقعیت/حقیقت] همانا روحانی است... بیرون از روح هیچ واقعیّتی نیست، و هم نمی‌تواند باشد، هرچه یك چیز روحانی‌تر باشد، واقعی‌تر و حقیقی‌تر است.»[۱۱۶]

در اینجا ما حق داریم بپرسیم، منظور برادلی از اینکه می‌گوید **بود** [= واقعیت / حقیقت] روحانی است چیست، وچگونه این قول با قول دیگرش که بود را بسان تجربهٔ حاصل ازادراك حسی توصیف می‌کند، قابل جمع است. و برای پاسخ دادن به این پرسشها باید نظریه او را

110. appearance

۱۱۱. پیشین، ص ۱۳۲.

۱۱۲. پیشین.

113. sentience

۱۱۴. پیشین، ص ۱۴۶.   ۱۱۵. پیشین، ص ۱۴۶ ـ ۱۴۷.   ۱۱۶. پیشین، ص ۵۵۲.

راجع به «احساس ـ تجربهٔ» بنیادین حضوری یا تجربه حاصل از ادراك حسی که در آن تمایز بین ذهن و عین و بالنتیجه تفرقهٔ محتویات و تصورات محمول بر ذهن، پدید نیامده، به یادآوریم. درمرحلهٔ تأمل و اندیشه، این وحدت بنیادین یعنی احساس کلیت و یکه و یگانگی، درهم می‌ریزد و مفهوم خارجیت[117] پدید می‌آید. به این معنی که جهان کثرت، برای ذهن عالِم، خارجی می‌نماید. ولی می‌توانیم امکاناً تجربه‌ای را تصور کنیم که درآن حضوری بودن و بیواسطه بودن احساس، یعنی تجربهٔ حاصل از ادراك حسی، دوباره دست دهد، یعنی در سطح بالاتر، در سطحی که خارجیت در حد مربوط به هم یعنی ذهن و عین بکلی تحلیل رود. بدینسان مطلق تجربه‌ای استِ در والاترین سطح. به عبارت دیگر مطلق تجربهٔ حاصل از ادراك حسّی به معنای آنکه فروتر از اندیشه و مادون نسبی باشد نیست: بلکه فراتر از اندیشه و فرانسبی است، و دربردارنده اندیشه‌ای است که به نحوی مبدل شده باشد که بر خارجیت اندیشه نسبت به هستی فایق آمده باشد.

بنابراین وقتی که مطلق به عنوان تجربهٔ حاصل از ادراك حسّی وصف می‌شود، این تعبیر برسبیل تمثیل است. «احساس، چنانکه پیشتر دیدیم، به ما تصور محصّلی از وحدت غیرنسبی می‌دهد. آن تصور ناقص است، ولی به عنوان یك مبنای مثبت به کار می‌آید»[118] یعنی به عنوان یك مبنای مثبت برای درك حاق واقع یا واپسین حقیقت. و حقیقت یا مطلق را تا آنجا می‌توان روحانی شمرد که روح را بتوان «وحدتی از کثرتی که درآن، خارجیت کثرت بکلی ناپدید شده باشد» تعریف کرد.[119] در ذهن انسان می‌توانیم کثرت را وحدانی سازیم؛ ولی خارجیت کثرت را به هیچ وجه نمی‌توان بکلی زدود. لذا ذهن انسان فقط تا اندازه‌ای روحانی است. «روح محض جز در مطلق تحقق نمی‌یابد.»[120]

درك این نکته مهم است که وقتی برادلی مطلق را روحانی توصیف می‌کند، مرادش این نیست که مطلق، روح یا نفس است. مطلق از آنجا که همانا نمودهای مبدّل خویش است، باید در درون خود حاوی همهٔ عناصر «خودی»[121] [= نفسیت] باشد. «هرعنصری از جهان، حساسیت، احساس، اندیشه و اراده باید جمله در یك ادراك حسّی فراگیر گنجیده باشد.»[122] ولی اطلاق عنوانی چون «نفس» که دلالت بر تناهی و محدودیت دارد، برجهان نامتناهی، فوق‌العاده گمراه کننده است. مطلق فوق شخصی است نه دون شخصی. ولی شخص نیست و نباید بسان یك هستی متشخص وصف شود.

117. externality

۱۱۸. پیشین، ص ۵۳۰. ۱۱۹. پیشین، ص ۴۹۸. ۱۲۰. پیشین، ص ۴۹۹.

121. selfhood

۱۲۲. پیشین، ص ۱۵۹.

به عبارت دیگر، مطلق عبارت از یك حیات صاحب ادراك حسی که در مرتبهٔ مادون آگاهی قرار گرفته باشد نیست. آگاهی حاوی خارجیّت است، و هرچند باید مَحویّ مطلق باشد، ولی باید به هیأتی چنان مبدّل محویّ آن باشد که دیگر آنچه به نظر ما می‌آید نباشد. لذا نمی‌توان چنانکه باید و شاید از آگاه بودن مطلق سخن گفت. آنچه دراین باب می‌توان گفت این است که مطلق درعین حال هم حاوی آگاهی است و هم متعالی از آن است. و امّا برادلی قبول دارد که بقای روح کاملا ممکن است. ولی برآن است که حیات اخروی را «باید اکیداً غیرمحتمل تلقی کرد.»[۱۲۳] و آشکار است که به آن اعتقاد ندارد، ولی منظور اصلی‌اش بیشتر رساندن این نکته است که عقیده به بقای روح فردی نه برای اخلاق لازم است و نه برای دین. البته نفس جزئی، به عنوان نمودی از مطلق، باید درآن مندرج باشد. ولی این اندراجش به هیأتی مبدّل است. و پیداست که چنین تبدیلی از نظر برادلی چنان است که نمی‌تواند ازآن به بقای نفس جزئی تعبیر کند.

۸. مراتب حقیقت و واقعیت

بنابراین مطلق همانا همگی نمودهای خویش است، یعنی یکایك آنها؛ ولی «همهٔ نمودهای او برابر نیستند، بلکه بعضی نمودها از بعض دیگر واقعی‌ترند.»[۱۲۴] به عبارت دیگر بعضی نمودها یا پدیده‌ها در مقایسه با دیگران، کمترفراگیر یا سازوار با خویشند. بنابراین آنها که فراگیرتر و سازوارترند بیشتر از دیگران با نظام هماهنگ و فراگیر و سازواری که واقعیت [= بود = حقیقت] را تشکیل می‌دهد، درخورند. «و مراد ما از مراتب حقیقت و واقعیت همین است.»[۱۲۵]

معیار حقیقت همانا انسجام و جامعیت است. «حقیقت بیان آرمانی جهان هستی است، به نحوی که هم منسجم و همه جامع باشد. باید با خودش تعارض نداشته باشد، وهیچ صفتی نباشد که در او نگنجد. باری حقیقت کامل باید تصور یك کل منتظم را تحقق بخشد.»[۱۲۶] به تعبیر برادلی، اندیشه میان چه چیز و آن چیز فرق می نهد. ما با فراتر رفتن از احکام جزئی ادراکات خود به اوصاف جامعتر جهان هستی دست می‌یابیم و وحدت محتوا و هستی آرمانی آن را بازآفرینی می کنیم. بدینسان هدف ما درك کامل جهان هستی است به نحوی که درآن یعنی در آن کل منسجم، هر حقیقت جزئی ربط درونی و منتظم و هماهنگ با حقیقت جزئی دیگر داشته باشد.

باری این مقصود قابل حصول نیست. ما نمی‌توانیم جامعیت را با فهم یکایك واقعیات

۱۲۳. پیشین، ص ۵۰۶.　۱۲۴. پیشین، ص ۴۸۷.　۱۲۵. پیشین، ص ۳۶۵.

۱۲۶. *جستارهائی درباب حقیقت و واقعیت*، ص ۲۲۳.

جزئی تلفیق کنیم. چه هرچه طرح نسبی ما جامعتر بشود، انتزاعی تر می شود: روزنه های شبکه گشادتر می شود، و واقعیات جزئی از آنها به در می رود. به علاوه نسبت اندیشی ما، چنانکه پیشتر دیدیم، به هیچ وجه برای فهم واقعیت فی نفسه، یعنی به عنوان یك کل منسجم و فراگیر مناسب نیست. «به نظر من هیچ طرح نسبی ای نیست که در تحلیل آخر حقیقت باشد... ومدتها پیش این نکته را روشن کرده ام (یعنی تصور می کردم که روشن کرده ام) که از نظر من هیچ حقیقتی در تحلیل آخر کاملا حقیقی نبود...»[۱۲۷]

حال اگر چنین برداشت کنیم که معیار برادلی که ما باید با مراجعهٔ به آن مراتب حقیقت را بسنجیم حقیقت آرمانی است که مدام از چنگ ما می گریزد، خواهیم دید که به هیچ معیار و محکی که فایدهٔ عملی داشته باشد نرسیده ایم. ولی چنین می نماید که مسیر اندیشهٔ برادلی از این قرار است: «می توانم گفت معیار حقیقت، همانند معیار هرچیز دیگر، در تحلیل آخر برآوردن انتظار درونی ماست.»[۱۲۸] ما پیشاپیش نمی دانیم چه چیزی عقل ما را ارضا می کند. ولی با به کار بردن عقلمان در راه فهم جهان پی می بریم که آنچه ما را ارضا می کند انسجام و جامعیت است، البته تا حدی که درمقدور ماست. بنابراین، گمشدهٔ ما همین است؛ هدف آرمانی انسجام و جامعیت کامل. ولی برای آنکه بتوان بین مراتب مختلف حقیقت فرق گذاشت، لازم نیست که به این هدف دست یابیم. چه تأمل در مراتب ارضا و عدم ارضائی که ما در کوشش برای شناخت جهان می آزمائیم به ما این توانائی را می بخشد که تفاوتهای مشابه را هم بین مراتب حقیقت بگذاریم.

۹. خطا و شر

اگـر مطلـق همـانا نمودهای خویش است، باید به یك معنی شر و خطا یا شامل شر و خطا هم باشد. و هرچند برادلی به ناتوانی خود در تبیین دقیق این امر که چگونه اینها درمطلق تبدل می یابند اذعان دارد، به هر حال احساس می کند که وظیفه مند است که نشان دهد چگونه این امر با نظریهٔ واپسین حقیقت [= واقعیت نهائی] او ناسازگار نیست.

برداشت برادلی از خطا از نظریهٔ او دربارهٔ مراتب حقیقت نتیجه می شود. اگر حقیقت بیغش، اگر بتوان چنین تعبیری به کار برد، همان حقیقت کامل است، هر حقیقت ناکاملی لاجرم باید به درجه ای از خطا آلوده باشد. به عبارت دیگر هرگونه تمایز قاطعی بین حقیقت و خطا از میان برمی خیزد. هر حکم خطا نوع خاصی از حکم را تشکیل نمی دهد. همهٔ احکام انسانی نمود هستند، و همه در مطلق تبدّل می یابند، هرچند که بعضی از آنها بیشتر از بعضی دیگر به تبدل عمیق نیازمندند. بنابراین تبدل آنچه احکام خطا می نامیم نیاز به شگرد خاصی ندارد. مسأله،

۱۲۷. پیشین، ص ۲۳۹. ۱۲۸. پیشین، ۲۱۹.

مسأله مراتب است.

اما دربارهٔ شر به معنای دردورنج نظر برادلی این است که چنین شرّی در تجربهٔ لانهایتی که مطلق را تشکیل می‌دهد وجود ندارد. امکان صدق این امر را ما می‌توانیم تا حدی درحوزهٔ تجربهٔ خودمان نیز تحقیق کنیم. یعنی با ملاحظهٔ این نکته که درد کوچك را یك لذت شدید محو یا خنثی می‌کند. این قول چندان تسلائی برای رنج آزمایان متناهی [= انسانها] ندارد، ولی معلوم است که برادلی نمی‌خواهد درد و رنج را به مطلق نسبت دهد.

برادلی در معامله با شرّ اخلاقی هم از همین تفسیر که اشاره ای به آن کردیم استفاده می‌کند. شر اخلاقی به یك معنی لازمهٔ اخلاق است، چه حیات اخلاقی عبارت است از غلبه بر نفس نازل. ولی چنانکه ملاحظه کردیم، اخلاق گرایش به فرارفتن از خود دارد. و درمطلق اخلاق وجود ندارد. تجربهٔ مطلق از نظام اخلاقی فراتر می‌رود، و شر اخلاقی در این ساحت معنائی ندارد.

۱۰. مطلق، خداوند و دین

آیا می‌توان مطلق برادلی را به درستی همان خداوند دانست؟ پاسخ خود برادلی خیلی ساده و روشن است: «ازنظر من مطلق خداوند نیست.»[۱۲۹] آشکار است که اگر مراد ما از خداوند صرفاً واپسین حقیقت، بدون هیچ تخصیص بیشتری باشد، مطلق می‌تواند همان خداوند باشد. ولی دراندیشهٔ برادلی خداوند مفهوم یك هستی متشخص دارد، و او قبول ندارد که تشخص بتواند صفت مطلق قرار گیرد. البته ازسوی دیگر هم، نامتشخص شمردن مطلق هم گمراه کننده است. چه معنایش این است که مطلق مادون تشخص است. در واقع تشخص را باید در واقعیت ملحوظ داشت، به طوری که مطلق کمتر از متشخص نباشد. ولی اگر تشخص را ملحوظ بگیریم، ابعادی به خود می‌گیرد که دراین صورت یعنی «در صورتی که «متشخص» معنای عادی‌اش را حفظ کند»،[۱۳۰] نمی‌توانیم از متشخص بودن مطلق سخن بگوئیم. حقیقت [= واقعیت] «متشخص نیست، چرا که هم متشخص است و هم فراتر از آن. در یك کلام فرامتشخص است.»[۱۳۱]

بعضی از فیلسوفان توحیدگرا در این مورد خواهند گفت که صفت تشخص را به معنای تمثیلی به خداوند نسبت می‌دهند، نه مانند برادلی به معنای حقیقی. اصطلاح «متشخص»، وقتی که به خداوند حمل شود، دلالت بر تناهی یا محدودیت ندارد. این دقیقاً احتجاجی است که برادلی به آن اعتراض دارد. به نظر او فیلسوفان توحیدگرا بیشتر پروای این را دارند که

۱۲۹. پیشین، ص ۳۳۵. ۱۳۰. نمودوبود، ص ۵۳۱. ۱۳۱. پیشین.

نیازهای وجدان دینی را برآورده سازند.[۱۳۲] و مرادشان علاقه به این نتیجه‌گیری است که خداوند متشخص است، یعنی موجودی است که انسان می‌تواند به درگاهش نیایش کند و نیایش انسان را می‌شنود. ولی آنان دنبالهٔ این احتجاج را چنان ادامه می‌دهند که بالنتیجه از مفهوم تشخص، هرآنچه را که برای ما معنای محصّل دارد می‌زداید. و نتیجهٔ محتوم این شیوهٔ احتجاج این خواهد شد که خداوند متشخص نیست، بلکه فرامتشخص است، فراتر از شخصیت یا تشخص است. باری نتیجه‌ای که این فیلسوفان عملا تأییدش می‌کنند نتیجه‌ای است که آرزوی دست یافتن بدان را دارند، نه نتیجه‌ای که از شیوهٔ احتجاجشان برمی‌آید. معنای این سخن این نیست که اینان آگاهانه دودل و دوزبان‌اند. بلکه این است که اینان کلمه‌ای را برمی‌گزینند که وقتی به انسانها اطلاق می‌شود معنای معلوم و معینی دارد، سپس آن را از این معنا خلع و خالی می‌کنند و تصور می‌کنند که به طرز معنی‌داری قابل اطلاق به خداوند است. در واقع اگر ما اذعان کنیم که صفاتی چون «متشخص» به معنای متعارفی که در زبان ما دارد نمی‌تواند به خداوند اطلاق شود، بین تشخص و خداوند شکاف انداخته‌ایم. «و از این شکاف با کش دادن معنای این کلمه نمی‌توان گذشت. کاری که شما می‌کنید این است که غباری برمی‌انگیزید و در آن میان فریاد سرمی‌دهید که در آن واحد در هردوسوی این شکاف هستید. و من به سهم خود این غبار را غلیظ‌تر نمی‌کنم.»[۱۳۳]

باری مسأله صرفاً این نیست که خداوند باید متشخص یا فرامتشخص نامیده شود. باید مدّنظر داشت که مطلق برادلی همانا نمودهای خویش است. یعنی کل جهان هستی است که تبدّل یافته است. اگر شناخت ما از خداوند موجودی باشد که فراتر از جهان است، به نحوی که نمی‌تواند با آن همسان یا یکسان انگاشته شود، آشکار است که خداوند و مطلق نمی‌توانند برابر باشند. ما می‌توانستیم مطلق را «خداوند» بنامیم. ولی منظور برادلی این است که این کلمه [= خداوند] در زبان عرف معنائی پیدا کرده است که با کلمهٔ «مطلق» فرق دارد. لذا اگر این دو همسان و یکسان انگاشته شوند، مسأله خلط می‌شود. و برای حفظ صراحت و صداقت فکری، بهتر است بگوئیم که مطلق «خداوند» نیست.

این نظرگاه برآنچه برادلی دربارهٔ دین می‌گوید هم اثر می‌گذارد. اگر ما برآن باشیم که، از نظر وجدان دینی، خداوند موجودی است متمایز از جهان خارج و نفوس جزئی، لاجرم سر از این نتیجه درمی‌آوریم که این وجدان گرفتار خلف و تناقض با خویش است. چه از یک سو خداوند را واقعیت حقیقی یگانه‌ای می‌انگارد، که در این صورت خداوند باید نامتناهی باشد. از

۱۳۲. وقتی که ازوجدان دینی سخن می‌گوییم باید گفت که مراد برادلی در درجهٔ اول مسیحیت است. چه نمی‌توان ادعا کرد که در تمام انواع و اقسام ادیان، الوهیت یا واپسین حقیقت، به صورت متشخص مراد می‌گردد.
۱۳۳. پیشین، ص ۵۳۳.

سوی دیگر خداوند را متمایز از مخلوقات متکثر و موجودی، ولو بزرگترین موجود، در میان بسی موجودات دیگر می‌داند. و دراین صورت خداوند باید محدود و متناهی باشد. بنابراین اگر وقتی که ما از دین سخن می‌گوئیم، به برداشتش از واپسین حقیقت می‌اندیشیم، لاجرم باید نتیجه بگیریم که دین متعلق به حوزهٔ نمود است، و همان طور که اخلاق سر از دین درمی‌آورد، دین هم سر از متافیزیك «مطلق» درمی‌آورد. «اگر مطلق را با خداوند همسان و یکسان بگیرید، آن خدا، خداوند ادیان نخواهد بود... قطع نظر از اینکه خداوند مطلق نمی‌تواند بپاید و اگر به این هدف هم برسیم، هم چنین خدائی را از دست خواهیم داد و هم همراه با او دین را.»[۱۳۴]

باری این نظرگاه دیگری است که برادلی بیان می‌کند. به نظر او گوهر دین، معرفت یا شناخت نیست. احساس هم نیست. «دیانت کوشش در جهت بیان حقانیتِ کاملِ خیر ازطریق تمامی جنبه‌های هستی ماست. و تا آنجا که راه می‌برد، در عین حال هم بیشتر و هم فراتر از فلسفه است.»[۱۳۵] معنای دقیق این تعریف از دین چندان آشکار نیست؛ ولی در هر حال روشن است که دیگر مسألهٔ سردرآوردن دین از متافیزیك مطرح نیست. دین چه بسا همچنان نمود باشد، ولی فلسفه هم همین‌طوراست. و «کمال هریك جز در مطلق مقدور نیست.»[۱۳۶] از آنچه گفته شد آشکار گردید که برادلی به هیچ وجه اشتیاق بعضی از ایدئالیستهای سابق بریتانیائی را ندارد که ازمتافیزیك برای تأیید دیانت مسیح استفاده کند. ولی همین قدرهم آشکار است که او در اطمینان هگل به قدرت فلسفهٔ نظری سهیم نیست.

در پایان می‌توان از اشارهٔ گذرای برادلی به نیاز به یك دیانت و معتقدات دینی جدید یاد کرد. پیداست که او فکر نمی‌کرد متافیزیك می‌تواند مسیحیت را توجیه کند، حال آنکه هگل چنین می‌اندیشید. در واقع برادلی اطلاق نام مسیحیت را به «دین مطلق» که تعبیر هگل بود گمراه کننده می‌انگاشت. درعین حال شاید بتوان «اعتقاد دینی‌ای داشت که مبتنی برچیزدیگری جز متافیزیك باشد، ومتافیزیکی داشت که به یك معنی بتواند آن اعتقاد را توجیه کند... هرچند این آرزو چیزی نیست که من بتوانم انتظارش را داشته باشم، و هرچند موانع بزرگی در سرراه تحقق آن هست، ولی از سوی دیگر نمی‌توانم آن را ناممکن بشمارم.»[۱۳۷]

۱۱. انتقاد از متافیزیك برادلی

برادلی در پیشگفتارش بر نمود وبود، کلمهٔ قصار مشهوری را ازدفتر یادداشتهایش نقل می‌کند. «متافیزیك عبارت است از یافتن دلایل بد برای آنچه به آن اعتقاد غریزی داریم، ولی یافتن

۱۳۴. پیشین، ص ۴۴۷. ۱۳۵. پیشین، ص ۴۵۳. ۱۳۶. نمود و بود، ص ۴۵۴.

۱۳۷. *جستارهایی دربارهٔ حقیقت و واقعیت*، ص ۴۴۶ ـ ۴۴۷.

چنین دلایلی هم خودش یك غریزه است.»[۱۳۸] پیداست که این قول به قصد انکار بی محابای نظری که در همان پیشگفتار آمده نیست. درآنجا گفته است: «متافیزیسین چه بسا نتواند علاقه و اشتیاق شدیدی به متافیزیك پیدا کند.»[۱۳۹] به شرط اینکه محدودیتهای متافیزیك را بازشناسد ودر اهمیت آن مبالغه نکند. برادلی خود این سخنش را جدی می گیرد که «به نظر من عمده نیاز فلسفهٔ انگلیس عبارت است از تشکیك درمبادی اولیه... کوششی برای اینکه هم از همهٔ پیش‌اندیشیده ها و سبق ذهنها آگاه شود و هم آنها را مورد تردید قرار دهد.»[۱۴۰] این عنصر شکاکیت که «نتیجهٔ تلاش و تعلیم و تربیت»[۱۴۱] است، توسط دیالکتیكِ نمود[۱۴۲] یعنی نقادی شیوه های معهود تفکّر ما ارائه می گردد. در عین حال عنصر اعتقاد «غریزی» که بالصراحه درسخن برادلی بیان شده، و پیشتر به آن اشاره کردیم، به این معنی است که متافیزیك متکی بر پیشفرضها یا مسلمات اساسی یا حرکت ابتدائی ایمان است.[۱۴۳] ودر کل آموزهٔ مطلق به عنوان یك کلیّت منسجم و فراگیر جلوه گر شده است.

این عنصر اعتقاد «غریزی» مقام برجسته ای در سیر متافیزیك برادلی دارد. فی المثل نظریهٔ تبدّل نمودها را در مطلق ملاحظه کنید. البته این نظریه خصلت معادشناختی[۱۴۴] ندارد. یعنی به این معنی نیست که برادلی بگوید که در آینده ای رؤیائی، پدیده ای که تناقض یا تعارض برمی انگیزد دستخوش تبدّلی خواهند شد. بلکه برآن است که هم اکنون و هم اینجا پدیده هائی در مطلق وجود دارند ولی نحوهٔ وجودشان با آنچه به نظر ما می‌رسد فرق دارد. تجربهٔ کاملا هماهنگ و فراگیری که مطلق را تشکیل می دهد یك واقعیت اکنونی است، نه صرفاً چیزی که در آینده به وجود آید. ولی برادلی ادعا نمی کند که می تواند به ما بگوید که دقیقاً این تبدل عبارت ازچیست. ادعای او این است که می تواند از امکان برای اثبات فعلیّت دلیل بیاورد. می توان چنین بیان کرد که فی المثل تبدل خطا امری ناممکن نیست. واگر ناممکن نیست، پس ممکن است و اگر ممکن است، همانا واقعیت بالفعل دارد. «زیرا آنچه **ممکن** است، ویك اصل کلی ما را برآن می‌دارد که بگوئیم **باید وجود داشته باشد، یقیناً وجود دارد.**»[۱۴۵]

همین سخن دربارهٔ تبدل درد هم صادق است. «آنچه هم ممکن و هم ضروری است، باید فکر کنیم که واقعی است.»[۱۴۶] به همین ترتیب دربارهٔ تبدل شر اخلاقی هم برادلی برآن است «دراین

۱۳۸. نمود و بود، ص چهارده. ۱۳۹. پیشین، ص چهارده. ۱۴۰. پیشین، ص ۱۲.
۱۴۱. پیشین.
142. dialectic of appearance
۱۴۳. چنانکه پیشتر دیدیم، برادلی به تعبیر دیگر آن را معرفت بالفعل ولی مبهمی می‌داند.
144. eschatological
۱۴۵. پیشین، ص ۱۹۶. ۱۴۶. پیشین، ص ۲۰۱.

صورت مانند مثالهای پیشین، بیشك واقعی است.»[۱۴۷] همچنین می گوید: «**این و آنچه متعلق به من است**، بسان عناصری در مطلق ما جذب شده است. چه جذب و انحلال آنها باید صورت گیرد، و چون ممکن است، پس واقعیت دارد.»[۱۴۸] و به عنوان آخرین مثال می توانیم تبدّل کانونهای متناهی آگاهی را یاد کنیم که «آشکارا واقعی است، زیرا طبق اصل مقبول ما ضروری است، و هم از آن روی که هیچ دلیلی برای شك در امکان آن نداریم.»[۱۴۹]

ایراد آشکاری که به این گونه احتجاج می توان کرد این است که ما فقط به شرطی می توانیم بگوئیم که می دانیم این گونه تبدّلها ممکن است، که بتوانیم نشان دهیم که چگونه صورت می گیرد. فی المثل چگونه منطقاً می توانیم ادعا کنیم که می دانیم کانونهای آگاهی متناهی می توانند به عنوان عناصری در یك تجربهٔ نامتناهی مطلق وجود داشته باشند و مرتکب «تناقض» و نسنجیده گویی نشویم، مگر اینکه بتوانیم نحوهٔ وجود داشتن آنها را نشان دهیم. فی الواقع کافی نیست که بگوییم هیچکس نمی تواند ثابت کند که پیش نهادهٔ ما ناممکن است. بعد از همهٔ این حرفها، لااقل در بادی نظر، مشکل معتنابهی در ملاحظهٔ این نکته هست که چگونه می توان گفت کانونهای متناهی آگاهی بسان عناصری دریك تجربهٔ یگانی[۱۵۰] و هماهنگ وجود دارند. و استدلال بر عهدهٔ کسانی است که ادعا می کنند اینها ممکن است، نه بر عهدهٔ کسانی که می گویند اینها ممکن نیست.

شاید در پاسخ به این ایراد بگویند که برادلی همان طور که معتقد است **بود** [= حقیقت / واقعیت] یك تجربهٔ نامتناهی منسجم و فراگیر است و **نمودها** واقعی اند نه واهی، همان طور هم باید معتقد باشد که تبدلِ ضروری نمودها فقط ممکن نیست بلکه بالفعل یا متحقق هم هست. کاملا درست است. اما نکته اینجاست که برادلی ناچار است این نتیجه را صرفاً به مدد یك اصل مسلم یا پیشفرض یا فرضیهٔ ابتدائی دربارهٔ **بود** اخذ کند. و این پیشفرض به مدد دیالکتیكِ نمود اثبات نشده است. درست است که حذف جوهر و آنچه جوهری یا اسمی است، ماهرانه برای القاء این اندیشه به کار رفته است که همهٔ چیزهای متناهی نسبت وصفی با یك **بود** یگانه دارند. ولی انتقاد برادلی از جوهر خود در معرض انتقاد است. و درهر حال این واقعیت، اگر واقعیتی باشد، که شیوهٔ متعارف درك ما از **بود** تناقض و تعارض برمی انگیزد، فی نفسه ثابت نمی کند که **بود** همانا یك کل منسجم است. زیرا ممکن است **بود** دقیقاً همان باشد که دیالکتیك آن را نشان می دهد، یعنی نامنسجم. اگر ما همچنان حکم کنیم که **بود**، که نقطهٔ مقابل **نمود** است، یك کل منسجم است، از آن است که ما پیشاپیش بر آن بوده ایم که «بود» **باید** این گونه باشد. تمسك به تجربهٔ حاصل از ادراك حسی یك «کلیت محسوس» چندان کمکی به ما نمی کند. تصور چنین

۱۴۷. پیشین، ص ۲۰۳ ۱۴۸. پیشین، ص ۲۴۰. ۱۴۹. پیشین، ص ۲۲۷.

150. unified

تجربه‌ای فی‌الواقع به منزلهٔ تمثیلی برای درك مطلق به کار می‌آید، آن هم به شرطی که مسلّم گرفته باشیم که باید مطلقی وجود داشته باشد. ولی ضرورتِ اصل مسلّم گرفتن مطلق، به نحوی که برادلی می‌اندیشد، ثابت نشده است.

البته خط اندیشهٔ برادلی را به نحو پذیرفتنی‌تر هم می‌توان ارائه کرد. اگر قرار است که شناختی از **بود** بیابیم و باید چنین بینگاریم که **بود** قابل فهم است. لذا باید چنین فرض کنیم که آنچه واقعی [= حقیقی = بودمند] است آن است که مقتضیات عقل را برآورد. روایتی از واقعیت که متضمن خُلف و تناقض باشد عقل را راضی نمی‌کند. بنابراین باید نتیجه بگیریم که در **بود**، که نقطهٔ مقابل **نمود** است، همهٔ تناقضات محو و حل می‌گردد. و در تحلیل آخر این سخن بدان معنی است که باید نظریهٔ وجود یك کل جامع فراگیر یعنی «مطلق» را بپذیریم.

باری هرچند این قول معقول است که هیچ روایتی از واقعیت که متضمن خلف و تناقض باشد نمی‌تواند درست انگاشته شود، پیداست که لازمهٔ قبولیش این نیست که شیوه‌های متعارف و علمی ما در درك واقعیت، فی‌الواقع متضمن خلف و تناقض است. البته درست است که مفاهیمی چون مفاهیم متعلق به زمان و مکان و نفس قرنها مسائل لاینحل و معماگونه‌ای برای فلاسفه به بار آورده است، ولی در پایان ما نمی‌پذیریم که این مسائل لاینحل‌اند، زیرا مفاهیم آنها ذاتاً متناقض با خویش است، ولاجرم باید معتقد شویم که واقعیت با آنچه به نظر ما می‌آید فرق دارد.

به عِلاوه، وقتی که برادلی احکامی دربارهٔ مطلق صادر می‌کند، آن احکام کمتر از فی‌المثل مفهوم نَفْسِ باقی، مشکل ایجاد نمی‌کند. از جمله می‌گوید: «مطلق سرگذشتی از آنِ خویش ندارد، اگرچه سرگذشتهای بی‌حد و شماره‌ای را در بردارد... مطلق فصل ندارد ولی درعین حال برگ و بار و شکوفه دارد.»[۱۵۱] آری اگر مطلق برادلی متعالی بود می‌توانستیم این حکم را بفهمیم که می‌گوید سرگذشتی از آن خویش ندارد. ولی از نظر او، نمودهای مطلق درونی‌اند، یعنی مطلق جدا از آنها وجودی ندارد. لذا سرگذشت و تاریخ و تحول و تکامل هم برای او درونی‌اند. درعین حال «فصل ندارد». جان کلام او این است که تحول در مطلق، تبدل یافته است. ولی چنان تبدلی یافته است که دیگر نمی‌توانیم آن را تحول بنامیم. از سوی دیگر این نیز دشوار است که چگونه می‌توان گفت که مطلق سرگذشتهای بی‌حد وشماره‌ای دربردارد. و اگر تحول تا آن پایه تبدل نیافته باشد که دیگر تحول نباشد، دشوار می‌توان گفت که مطلق هیچ سرگذشتی ندارد. چه ناچار از تکرار این نکته هستیم که مطلق همانا نمودهای خویش است.

پاسخ آشکاری که می‌توان به این گونه انتقاد داد این است که انتظار انسجام انتظام منطقی کامل داشتن از متافیزیك نابجاست. چه با توجه به تعبیر و تفسیر برادلی از نارسائیهای اندیشهٔ

۱۵۱. پیشین، ص ۴۹۹ ـ ۵۰۰.

بشری، بالضروره چنین برمی آید که هر مفهومی ازمطلق را که ما بتوانیم به تصور آوریم خود به حوزهٔ نمود تعلق دارد. برادلی هم تردیدی درازدعان به این حقیقت ندارد. چنانکه دیدیم اعلام می دارد که فلسفه، نه کمتر از دین، کمال خود را درمطلق می یابد. و مرادش این است که فلسفه همانا نمودی است که به هیأت مبدّل در تجربهٔ نامتناهی ای که مطلق را تشکیل می دهد مندرج است، ولی از حد ادراك ما فراتر است. لذا عجبی نیست اگر احکام متافیزیکی نمی توانند به حد مطلوبی از معیار انسجام برسند.

این هم درجای خود درست. ولی این مناقشه را که درتحلیل آخر، حکم برادلی دربارهٔ مطلق مبتنی بر حرکت ابتدائی ایمان است، روشن نمی کند. در تحلیل آخر آنچه قاطع است «باید باشد» است. از نظر ذهن شکاك برادلی همهٔ ساخته های اندیشهٔ بشری، از جمله متافیزیك مطلق، باید به حوزهٔ نمود نقل و نسبت داده شود. او قول به مراتب حقیقت را تجویز می کند. وبرآن است که متافیزیك مطلق فی المثل از مفهوم واقعیتی متشکل از بسیاری چیزهای جدا جدا که با روابط و نِسب به همدیگر پیوند یافته باشند، درست تر است. ولی این قول این واقعیت را تغییر نمی دهد که فلسفهٔ نظری همانا نمود است و با تجربهٔ مطلق همسان و یکسان نیست. چنانکه پیشتر اشاره شد، برادلی در «اصالت عقل» مطمئن هگل سهیم نیست. لذا می توانیم گفت که شکاکیت او به متافیزیك نیز تسرّی می یابد، چنانکه از کلمهٔ قصاری که در آغاز این بخش از او نقل کردیم نیز برمی آید. باری این شکاکیت با این اعتقاد راسخ آمیخته است که واقعیت فی نفسه ــ که از حد قوای درّاکهٔ ما فراتر است ــ یك کل جامع و کاملا هماهنگ و یك تجربهٔ ابدی کاملا منسجم و فراگیر است.

چندان مایهٔ تعجب نیست که فیلسوفان معاصر بریتانیائی، به هنگام اظهارنظر دربارهٔ برادلی، تمام توجّه خودرا بر معماهائی که او در اطراف شیوه های متعارف اندیشهٔ ما برانگیخته است متمرکز می کنند، و هرچه سریعتر از سرآموزهٔ مطلق اورد می شوند. یك دلیلش این است که معماهای منطقی ای که برادلی مطرح ساخته غالباً فی نفسه، یعنی بدون نیاز به هیچگونه ایمان به «واحد»، قابل بررسی و کندوکاوند و علی الاصول کاملا قابل حلّ اند. فی المثل، در بررسی صحت این قول که مکان در عین حال هم نمی تواند ــ و هم باید ــ یك نسبت یا گروهی از نسب باشد، می توان گفت که بحث دربارهٔ تبدّل مکان در مطلق ضرورتی ندارد. آنچه دردرجه اول نیازمندیم این است که معنی یا معانی «مکان» را روشن کنیم. همچنین اگر این پیش نهادهٔ برادلی را که می گوید مفهوم نسبت تناقض آمیز است در نظر بگیریم، به این معنی که ازیك سو همهٔ نسبتها از نظر حدّ خود متفاوت اند وباید از نظر حدّ خود درونی باشند، حال آنکه از سوی دیگر اینها باید درمیانهٔ حدهای خود واقع شوند وحدّها را به هم پیوند دهند و لذا بیرونی باشند، در این صورت با مسأله ای مواجه می شویم که به شرط آمادگی برای تحلیل روشنگر لازم، می توانیم نسبت به حل آنها امیدوار باشیم. می توانیم منظور پیش نهادهٔ برادلی را دریابیم و

ببینیم که به چه سؤالاتی باید پاسخ داده شود تا معلوم گردد آن پیش نهادهٔ درست است یا خیر.

درعین حال اگر نمود و بود را صرفاً مجموعه‌ای از معماهای منطقی ناپیوسته بینگاریم، چه بسا جان کلام و پیام فلسفی برادلی را از دست بدهیم. چه پیداست که این فیلسوف کسی است که شیفتهٔ اندیشهٔ «مطلق» یعنی یك کل کاملا سازوار و منسجم و فراگیر شده است. و به آسانی می‌توان پی برد که چرا فلسفه‌اش توجه متفکران هندی‌ای را که سنن بومی تفکر هندو را از دست ننهاده‌اند، و نیز علاقهٔ بعضی از فیلسوفان غربی را که همدلی اولیه‌ای با این گونه اندیشه‌ها داشته‌اند به خود جلب می‌کند. چه به هرحال بین نظریهٔ برادلی و آموزهٔ هندی مایا[152]، یعنی جهان پدیداری[153] که حجابِ واقعیت حقیقی است، همانندیهائی هست. آشکار است که هم برادلی و هم این فیلسوفان هندی با مشکل یگانه‌ای روبرو هستند، یعنی اینکه هر تصوری که ما می‌توانیم از واپسین حقیقت حاصل کنیم لاجرم باید به حوزهٔ نمود تعلق داشته باشد. ولی «رازبینی‌های»[154] اولیهٔ آنها مشابه است و می‌تواند جاذبهٔ نیرومندی برای بعضی اذهان داشته باشد. شاید آنچه ما نیاز داریم کندوکاو جدی درمبانی این رازبینی یا الهام اولیه است، کندوکاوی که مقهور این استنباط پیشینی نباشد که آنچه برادلی به عنوان پیشفرض یا حرکت ایمان از آن سخن می‌گوید باید از ارزش عینی عاری باشد. این کندوکاوی است که در سروکار با مبانی متافیزیك نظری اهمیت معتنابهی دارد.

152. Maya 153. phenomenal world 154. visions

فصل ۹

بوزانکت: ایدئالیسم مطلق

۱. زندگی و آثار

برادلی منزوی بود. ولی ایدئالیست مطلق مهم دیگر در بریتانیای کبیر، یعنی برنارد بوزانکت[1] (۱۸۴۸ ـ ۱۹۲۳) چنین نبود. وی پس از تحصیل در بالیول کالج[2] آکسفورد که در آنجا تحت تأثیر آراء ت. هـ. گرین[3] و ر. ل. نتلشیپ[4] واقع شد، در سال ۱۸۷۱ به عضویت هیأت آموزشی یونیورسیتی کالج برگزیده شد. ولی در سال ۱۸۸۱ اقامت در لندن را ترک گفت، چه درنظر داشت که نه فقط به تألیف و تصنیف بلکه به امور اجتماعی و همکاری در نهضت سوادآموزی بزرگسالان که به تازگی درگرفته بود، بپردازد. از سال ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۸ متصدی کرسی فلسفهٔ اخلاق در دانشگاه سنت آندروز[5] بود.

بوزانکت نویسندهٔ پرکاری بود. درسال ۱۸۸۳ مقاله‌ای ازاو به نام *منطق به عنوان علمِ معرفت*[6] در کتاب *جستارهایی در زمینهٔ انتقاد فلسفی*، ویراستهٔ ست[7] و هالدین[8] منتشر شد. کتابی از او به نام *معرفت و واقعیت*[9] در سال ۱۸۸۵، و کتاب دیگری به نام *منطق یا ریخت‌شناسیِ معرفت*[10] در سال ۱۸۸۸ انتشار یافت.[11] سپس در فواصل نزدیک به هم آثار متعددی از او منتشر شد: *جستارها و گفتارها*[12] (۱۸۸۹)، *تاریخ زیبایی‌شناسی*[13] (۱۸۹۲)،

1. Bernard Bosanquet 2. Balliol College 3. T. H. Green
4. R. L. Nettleship 5. St. Andrews 6. *Logic as the Science of Knowledge*
7. A. Seth 8. R. B. Haldane 9. *Knowledge and Reality*
10. *Logic or Morphology of Knowledge*

۱۱. ویرایش دوم این اثر در سال ۱۹۱۱ منتشر شد.

12. *Essay and Addresses*
13. *A History of Aesthetic*

ویرایش دوم ۱۹۰۴)، *تمدن مسیحیت و سایر پژوهشها*[۱۴] (۱۸۹۳)، *تعلیقه بر جمهور افلاطون*[۱۵] (۱۸۹۵) *مبانی منطق*[۱۶] (۱۸۹۵)، و *روانشناسی نفس اخلاقی*[۱۷] (۱۸۹۷). در سال ۱۸۹۹ *فلسفهٔ نظریهٔ دولت*[۱۸] را که احتمالا مشهورترین اثر اوست منتشر کرد[۱۹]. دو مجموعه از سخنرانیهای گیفورد[۲۰] تحت عناوین *اصل تفرد و ارزش*[۲۱]، و *ارزش و سرنوشت فرد*[۲۲] به ترتیب در سالهای ۱۹۱۲ و ۱۹۱۳ انتشار یافت. از میان سایر آثارش، می توانیم از اینها نام ببریم: *تمایز بین ذهن و متعلقاتش*[۲۳] (۱۹۱۳)، *سه سخنرانی در باب زیبایی شناسی*[۲۴] (۱۹۱۵)، *آرمانهای اجتماعی و بین المللی*[۲۵] (۱۹۱۷)، *پیشنهادهایی در زمینهٔ اخلاق*[۲۶] (۱۹۱۸) *دلالت ضمنی و استنتاج خطی*[۲۷] (۱۹۲۰)، *دین چیست*[۲۸] (۱۹۲۰)، *افراط و تفریطها در فلسفهٔ معاصر*[۲۹] (۱۹۲۱)، *سه فصل در باب ماهیت ذهن*[۳۰] (۱۹۲۳).

بوزانکت علی‌رغم فعالیت قلمی مفصلش گویی به فراموشی سپرده شده است، و در مقایسه با برادلی، امروزه به ندرت از او نام می برند، مگر شاید در ارتباط با زمینهٔ خاصی از نظریهٔ سیاسی[۳۱]. احتمالا یك دلیلش این است که بوزانکت متفکری است که جاذبهٔ کلام و شطّاحی اش از برادلی کمتر است. یك عامل مهمتر می تواند این اعتقاد باشد که او قطع نظر از نظریهٔ سیاسی و زیبایی شناختی، کمتر چیزی بیان کرده که در آثار معاصران مشهورترش نیامده باشد. در واقع خود بوزانکت در سال ۱۹۲۰ به یك فیلسوف ایتالیایی نوشت که از انتشار کتاب

14. *The Civilization of Christendom and other Studies*
15. *Companion to Plato's Republic*
16. *Essentials of Logic* 17. *The Psychology of the Moral Self*
18. *The Philosophical Theory of the State*
۱۹. ویرایش چهارم این اثر در سال ۱۹۲۳ ــ سال وفات بوزانکت ــ منتشر شد.
20. Gifford 21. *The Principle of Individuality and Value*
22. *The Value and Destiny of the Individual*
23. *The Distinction between Mind and its Objects*
24. *Three Lectures on Aesthetic* 25. *Social and International Ideals*
26. *Some Suggestions in Ethics*
27. *Implication and Linear Inference*
28. *What Religion Is*
29. *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*
30. *Three Chapters on the Nature of Mind*
۳۱. کتابی که بوزانکت در تاریخ نظریهٔ زیبایی شناختی نوشته یکی از آثار ارزشمند در این زمینه است و اعتبارش محفوظ خواهد ماند.

مطالعات اخلاقی[۳۲] برادلی درسال ۱۸۷۶ به بعد، برادلی را استاد خود می شناسد. ولی این اظهارنظر متواضعانه کمتر با واقعیات جور درمی‌آید. چه فی‌المثل بوزانکت انتقاد شدیداللحنی از کتاب *مبانی منطق* برادلی، به عمل آورد و مدعی شد که این کتاب بین اندیشه و واقعیت، جدایی کاملی انداخته است. و برادلی دین خود را به آراء انتقادی بوزانکت با افزودن مطالبی به طبع دوم *مبانی منطق* نشان داد. درمورد نمود و بود باید گفت که بوزانکت عمیقاً تحت تأثیر آن قرار گرفت، ولی هرچند که همانند برادلی یگانه انگار بود، متافیزیکی از آن خویش پرورش داد که به مکتب هگل نزدیکتر بود. وی به حقانیت این اصل هگل معتقد بود که می گفت هرآنچه معقول است واقعی است و هرآنچه واقعی است معقول است؛ و با برادلی در گرایشهای شکاکانه صریحش در این زمینه همداستان نبود.

۲. منطق؛ حکم و واقعیت

بوزانکت برآن است که به یك معنی، جهان برای هر فردی همانا جهان خاص اوست، که منطبق است با حیطهٔ آگاهی او و از بطن ادراکات او برآمده است. «جهان واقعی برای هر فرد همانا جهان خاص اوست، یعنی مابازاء[۳۳] [= مصداق] و تعیّن[۳۴] ادراك کنونی او، ادراکی که درواقع از نظر او واقعیت فی نفسه نیست، ولی نقطهٔ تماس او با واقعیت فی نفسه است.»[۳۵] به عبارت دیگر ما باید بین جریانِ آگاهی که سلسله ای از پدیده های روانی است، و آگاهیی که «التفاتی»[۳۶] است و نمایانگر نظامی از اعیان مرتبط با یکدیگر است فرق بگذاریم.[۳۷] «آگاهی همانا آگاهی ازجهانی است که بسان یك نظام **عرضه می شود**، یعنی کل اعیان که با یکدیگر همکنشی دارند و بنابراین مستقل از حضور یا غیاب آگاهی هستند که آنها را ارائه یا عرضه می کند.»[۳۸] ما همچنین باید بین جهان عینی خود و آفریده های تخیّلمان فرق بگذاریم. از این رو می توان گفت که «کل جهان، برای هریك ازما، تا آنجا جریان آگاهی ماست که آن را بسان نظامی از اعیان تلقّی کنیم که ناگزیر از اندیشیدن دربارهٔ آنهاییم.»[۳۹] تأمل درباب این عامل مقیدکننده نشان می‌دهد که جهان افراد مختلف به مدد جریانهای ذهنیی که برای همهٔ عقول یکسان و مشترك است ساخته می شود. به یك معنی هریك ازما با جهان مفروز[۴۰] خود آغازمی کند. ولی

32. *Ethical Studies* 33. extention 34. determination *36. intenational*

۳۵. منطق، ج ۱، ص ۳.

۳۷. بوزانکت بیشتر با پدیده شناسی تعلق خاطر دارد تاروانشناسی. جهان هر فرد ساخته وپرداختهٔ مجموعهٔ ادراکات او که حقایق روانی‌اند نیست، بلکه ساخته و پرداخته ادراکاتی است که نمایانگر و عرضه‌گر اعیان شمرده می‌شود.

۳۸. *مبانی منطق*، ص ۱۵.

۳۹. پیشین، ص ۱۴ ـ ۱۵.

40. private world

هرچه جریان بازسازی یك جهان منتظم متشکل از اعیان پیشتر برود، این جهانهای مفروز بیشتر با یکدیگر تناظر و تطابق می‌یابند و تشکیل یك جهان مشاع[۴۱] یا مشترك می‌دهند.

این جریان برساختن جهان همانا همسان معرفت یعنی رسیدن به شناخت است. بدینسان معرفت عبارت است از بازسازی ذهنی واقعیت، و محملی است که جهان بسان نظامی از اعیان مرتبط با یکدیگر، برای ما در بطن آن وجود دارد. و منطق تجزیه و تحلیل این جریان بازسازی است. «عمل تعقلی بازسازیِ آن کلّی که ما جهان واقعی‌اش می‌نامیم همانا عبارت است از عمل معرفت یا شناخت. عمل تحلیل جریانِ این تلفیق و تعیین[۴۲] همانا عبارت است از عمل منطق، که می‌توان آن را تأمل معرفت دربارهٔ خویشتن نامید.»[۴۳]

و امّا در حکمْ معرفت نهفته است. و بنابراین، اگر منطق خودآگاهی معرفت باشد، چنین نتیجه می‌شود که مطالعهٔ حکمْ یك عمل اساسی در منطق است. آری می‌توان گفت که گزاره، یعنی بیان حکم، «اجزائی» دارد و اظهار یك گزاره یك جریان زمانمند[۴۴] است. ولی حکم فی نفسه «یکسانی در نایکسانی»[۴۵] است، یعنی «نسبت بین تصورات یا انتقال از یك تصور به تصور دیگر یا حاوی تصور سومی که دلالت بر ربط خاصی بین دو تصویر دیگر داشته باشد نیست.»[۴۶]

موضوع غائی حکم، واقعیت بسان یك کل است و «ماهیت حکم اصیل همانا ارجاع یك تصور به واقعیت اصیل است.»[۴۷] بنابراین هرحکمی باید مقید به عبارتی باشد نظیر اینکه «واقعیت چنان است که...» یا «جهان واقعی چنین خصلتی دارد که...»[۴۸]

در مورد استنتاج باید گفت که می‌توانیم دربادی نظر با قول به اینکه حکم همانا نسبت دادن بلاواسطهٔ یك تصور به واقعیت، و استنتاج نسبت دادن مع الواسطه یك تصور به واقعیت است، بین آن دو تفاوتی بگذاریم. ولی با تأمل بیشتر و دقیقتر، چنین تفاوتی برقرار نمی‌ماند. چه به بیان دقیقتر، نمی‌توان گفت که هیچ حکمی مفید علمی است، مگر اینکه صفت ضرورت و «دقت» داشته باشد و مراد از دقت همانا صریح بودن شرایط واسطه است. و در این مورد تفاوت گذاری مطلقی بین حکم و استنتاج ممکن نیست. در عوض ما آرمان یك حکم غائی را داریم که می‌تواند کل واقعیت را بسان یك تصور محمول خود قرار دهد. این حکم غائی البته

41. common world 42. determination

۴۳. پیشین، ۱، ص ۳.

44. temporal 45. identity - in - difference

۴۶. پیشین، ۱، ص ۸۳ ـ ۸۴. مراد بوزانکت از تصور سوم همان رابط است که عنصر متمایزی در حکم انگاشته شده است.

۴۷. پیشین، ۲، ص ۱. ۴۸. پیشین، ۱، ص ۷۸.

بسیط نیست، چه در بطن خود دارای کلی حقایق جزئی است که با یکدیگر و درمیان خود انسجام و انتظام آلی دارند. به عبارت دیگر همانا «یکسانی در نایکسانی» فراگیری به هیأت معرفت است. «کل، همان حقیقت است»[۴۹] و حقایق جزئی تا آنجا حقیقت دارند که با سایر حقایق موجود در این کل همساز و سازوار باشند.

پیداست که بو زانکت در بسیاری موضوعات با برادلی وفاق دارد: از جمله در قول به اینکه حکم درمنطق اهمیت اساسی دارد، در قول به اینکه واقعیت/حقیقت موضوع غائی هر حکمی است، و دراینکه حقیقت را به معنی کامل نظام کاملی از حقایق جزئی می شمارد. ولی علی‌رغم بسیاری اتفاق نظرها، تفاوتهای مهمی نیز در نگرش آنها وجود دارد. فی المثل از نظر بو زانکت واقعیت یا جهان « تنها دارای چنان ماهیتی که بتوان آن را به مدد عقل شناخت نیست، بلکه علاوه برآن دارای چنان ماهیتی که بتوان آن را به مدد عقل **خود** شناخت و دستکاری کرد نیز هست.»[۵۰] درست است که بو زانکت محتاطانه از قول به اینکه ذهن متناهی انسان می تواند واقعیت را کماهی درك کند پرهیز دارد. ولی درعین حال به تعبیر خودش از گرایش مشخص برادلی در شکاف انداختن بین اندیشهٔ بشری و واقعیت هم تبرّی می جوید. هر ذهن متناهی و محدودی از نظرگاه خاصی به واقعیت نزدیك می شود و برداشت خود را از واقعیت می سازد. ولی هرچند صدق و کذب مراتبی دارد، هیچ حکمی نیست که بکلی هیچگونه تماسی با واقعیت نداشته باشد؛ و عقل فی نفسه ما را برآن می‌دارد که به شیوه های خاصی جهان را ادراك کنیم، لذا، علی‌رغم نظرگاههای مفروز یا جداجدای فردی، یك جهان عینی مشاع ومشترك در آگاهی ما به ما عرضه می گردد. به علاوه، اندیشهٔ بشر به طور کلی بیش از پیش به درك واقعیت نزدیك می شود، حتی اگر حکم غائی آرمانی هدفی باشد که از حد هرذهن متناهیی خارج باشد.[۵۱]

۳. متافیزیك تفرد

نزد بو زانکت، همچنانکه نزد برادلی، پیوند نزدیکی بین منطق ومتافیزیك برقرار است. چه هردو برآنند که موضوع غائی هر حکمی همانا کل واقعیت است. ولی اشتباه است اگر فکر کنیم که بو زانکت چون منطق را خودآگاهی معرفت می شمارد، می خواهد بگوید که منطق می تواند به ما دانش واقعی درباب جهان بدهد. او نیز بسان برادلی و به اندازهٔ اودور از بیان چنین نظری است. منطقْ ریخت‌شناسیِ معرفت است: یعنی ماده یا محتوای معرفت رابه ما نمی‌دهد.

۴۹. *اصل تفرد و ارزش*. ص ۴۳. ۵۰. *مبانی منطق*، ص ۱۶۶.

۵۱. شاید رأی و نظر برادلی هم تا حدی شبیه به همین باشد. ولی حق این است که برادلی برنارسائی اندیشهٔ بشری چندان تأکید دارد که نظر بوزانکت که می‌گوید فلسفهٔ برادلی شکافی بین اندیشه و واقعیت افکنده است، موجه می نماید.

در واقع این انتظار از فلسفه که به ما معرفتی راجع به واقعیات تاکنون ناشناخته بدهد اشتباه است. «فلسفه نمی‌تواند واقعیات و اطلاعات جدیدی به شما بدهد یا کشف و اکتشاف کند. آنچه می‌تواند بگوید ضبط و ربط معنی‌دار آن چیزهائی است که شما از پیش می‌دانید. اگر شما کم بدانید یا هیچ ندانید، فلسفه هم اندك چیزی برای گفتن به شما دارد یا اصلا چیزی ندارد که به شما بگوید.»[۵۲] به عبارت دیگر، ما دانش واقعی [= تجربی و طبیعی] را از طریق تجربهٔ متعارف و با مطالعهٔ فیزیك و شیمی و نظایر آنها کسب می‌کنیم. فلسفه نه چیزی از این دانش استنباط می‌کند و نه چیزی بر آن می‌افزاید. آنچه انجام می‌دهد همانا نشان دادن انگاره‌های ارتباط بین واقعیاتی است که پیشتر شناخته شده است.

البته علوم واقعیات پراکنده و بی‌ارتباط به ما ارائه نمی‌دهند، بلکه روابط و پیوندها را نشان می‌دهند و واقعیات را زیر چتری که همان قوانین باشد گرد می‌آورند. حال اگر فلسفه چنین وظیفه‌ای داشته باشد یعنی «ربط معنی‌دار» بین آن چیزهایی را که پیشتر دانسته‌ایم نشان می‌دهد، پس باید نشان دهد که چگونه اطلاعات و واقعیاتی که جز از طریق فلسفه شناخته شده‌اند، اعضای یك نظام فراگیر هستند که درآن هرعضوی به وحدت جامع و کلی آنها و به بازنمودن و تمایز دادن اعضا از یکدیگر مدد می‌رساند. به عبارت دیگر، فیلسوف عمدتاً دربند مفاهیم رده‌ای[۵۳] که از طریق انتزاع از صفات ممیزه فراهم می‌گردد نیست، بلکه در بند کلیات عینی است، که به صورت «یکسانی در نایکسانی» یعنی کلیاتی که ازطریق مصادیق جزئی خود و در آنها وجود دارند.

بوزانکت به تبعیت از هگل این کلی عینی[۵۴] را «فرد»[۵۵] می‌خواند. و پیداست که تنها یك فرد به معنای کامل کلمه وجود دارد و آن هم «مطلق» است. چه این کل همهٔ کلها همانا نظام فراگیری است که به‌تنهائی می‌تواند با معیارهایی که بوزانکت پیش نهاده منطبق درآید، یعنی معیارهای عدم تناقض و کلیت و کاملیت. بعضی گفته‌اند این دو معیار در واقع یکی هستند. چه فقط در کل یا کلیت کامل است که هرگونه تناقضی محو می‌گردد.

باری، هرچند تفرّد یا فردیت در درجهٔ اول به مطلق تعلق دارد، به انسانها نیز ــ اگرچه به نحو ثانوی ــ اطلاق می‌شود. بوزانکت در تحلیل این نحوهٔ کاربرد کلمهٔ فرد، تصریح می‌کند که تفرّد را نباید کلاً به شیوهٔ سلبی فهمید، یعنی گفت که عمدتاً عبارت است ازدیگری نبودن. چه در مورد فرد اعلی، یعنی مطلق، فرد دیگری در کار نیست که او از آن ممتاز گردد. بلکه فردیت یا تفرّد را باید به معنای ایجابیش درنظر گرفت و آن را عبارت از «غنا و کمال یك نفس»[۵۶] دانست.

۵۲. مبانی منطق، ص ۱۶۶.

53. class - concepts 54. concrete universal 55. individual

۵۶. *اصل تفرد و ارزش*، ص ۶۹.

و در حوزهٔ اخلاق اجتماعی، هنر، دین و فلسفه است که «نفس جزئی این تجربه را آغاز می کند که معنای نهائی فردیت چیست.»[۵۷] در اخلاق اجتماعی، شخص انسانی از حدّ چیزی که بوزانکت خودآگاهی یا خویش اندیشی عنیف می نامد فراتر می رود، چه ارادهٔ شخصی بی آنکه بکلی محو گردد با سایر اراده ها متحد می گردد. همچنین در دین هم انسان از سطح نفسانیت حقیر و فقیر و تنگ نظرانه فراتر می رود و در اتحاد با لاهوت به سطح عالیتری از غنا و کمال می رسد. در چنین هنگامی است که اخلاق و دین همطراز می گردد.

تأمل دربارهٔ سیر استکمالی نفس جزئی یا متفرّد به ما این تصور را می دهد که چگونه سطوح گوناگون تجربه می تواند در دل تجربهٔ شامل و یگانی ای که مطلق را تشکیل می دهد، بگنجد یا تبدل یابد. دراینجا بوزانکت متوسل به تمثیلی می گردد یعنی به ذهن و ذهنیت دانته که در **کمدی الهی** جلوه گر شده اشاره می کند. جهان خارج و جهان نفوس انسانی هردو در ذهن شاعر (دانته) حضور دارند و در منظومهٔ او جلوه گر شده اند. در این منظومه، نفوس انسانی، درست بسان نفوس واقعی که در جهان خارج وجود دارند، یعنی دارای اندیشه و عمل ارائه شده اند. درعین حال همهٔ این نفوس فقط از طریق شرکتشان دراندیشه ها، عواطف و اعمالی که ذهن شاعر را و ذهنیت جلوه گر درمنظومه را می سازد، حیات دارند.

این تمثیل را نباید این گونه تعبیر کرد که، در نظر بوزانکت، مطلق عبارت است ازذهنی در پس پشت جهان، ذهنی که منظومه ای الهی می سراید. مطلق عبارت است از کلیت. لذا نمی تواند ذهن باشد. چه ذهن کمالی است تابع شرایط جسمانیی که باید از پیش وجود داشته باشد و سطح خاصی ازواقعیت را تشکیل می دهد. مطلق را نمی توان بسادگی با خدائی هم که وجدانهای دینی می شناسندش وموجودی است متمایز ازجهان وازهرگونه شرّی برکناراست، برابر گرفت. «کل، یعنی کمالی که درساحت آن تعارض بین خیر و شر ازمیان برخاسته باشد، آن نیست که در دین از خداوند مراد می شود، بلکه باید او را مطلق تلقی کرد.»[۵۸] در اینجا بوزانکت با برادلی همرای است.

باری هرچند مطلق نمی تواند ذهن یا نفس باشد، تأمل دربارهٔ خودآگاهی یعنی عمده ترین خصیصهٔ ذهن، می تواند سررشتهٔ رازگشایی از ماهیت واقعیت را به دست مابدهد. فی المثل نفس فقط با درگذشتن از خویش است که به خشنودی و غنای تجربه می رسد. و معنای این قول این است که یك تجربهٔ کامل، سرشت نفس را لااقل تا این حد نشان می دهد که برای بازیافتن خود، از خود درمی گذرد. به عبارت دیگر بوزانکت، برخلاف برادلی، می کوشد تا از وجود تجربهٔ متناهی تبیینی به دست بدهد. «و این نه ازآن روی است که موجود متناهی می تواند کمال را از دست بنهد یا به دست آورد، بلکه از این روی است که باری که بردوش موجود

۵۷. پیشین، ص ۸۰. ۵۸. *ارزش و سرنوشت فرد*، ص ۲۵۱.

متناهی هست، ذاتاً جزئی از او یابلکه ابزاری برای استکمال اوست. چنین برداشتی غریب نیست. فقط این نکته را می افزایم که اگر با شور و اشتیاق شدید تلقی نشود، همهٔ لطفش را از دست می دهد.»[۵۹] ایرادی که متوجه این برداشت هگلی از مطلق مستکمل هست این است که به هستی نامتناهی، توالی زمانی نسبت می دهد. ولی ما نمی توانیم به مطلق، که از نظرگاه ما در طی زمان استکمال می یابد، محتوایی نسبت ندهیم، مگر آنکه خود را آماده کرده باشیم که بگوییم مفهوم مطلق، برای ما، یك مفهوم تهی است.

شاید ایراد کنند که بوزانکت کوششی در اثبات وجود مطلق نکرده است. اوصرفاً وجود آن را مسلم انگاشته ومی گوید که چگونه چیزی باید باشد. پاسخ بوزانکت به این ایراد از این قرار است که در تمام سطوح و ساحتهای تجربه و اندیشه، سیری از تناقض و نقصان به سوی عدم تناقض و کمال هست، و این سیر جز در مفهوم مطلق، پایانی نمی تواند بیابد. «من هیچ نقطه ای را نمی شناسم که توقف این سیر در آن موجه باشد.»[۶۰] مفهوم مطلق، یعنی کل جامع، در واقع نیروی انگیزاننده و غایت القصوای هر اندیشه و تأملی است.

و امّا بوزانکت بیش از برادلی بر این مفهوم تأکید دارد که فردیت معیار ارزش است. و همان طور که کاملترین صورت فردیت فقط در مطلق پیدا می شود، مطلق باید واپسین معیارارزش و نیز حقیقت و واقعیت باشد. از این قول برمی آید که ما نمی توانیم به نفس جزئی یا متناهی ارزش غائی یا مطلق نسبت دهیم. و از آنجا که بوزانکت استکمال نفس[۶۱] را در غلبه بر حبس نفس[۶۲]، و آگاهانه پیوستن به عضویت یك کل بزرگتر می داند، به سختی می توان از او انتظار داشت که بقای روح فردی را سرنوشت نفوس جزئی بینگارد. رأی اودر این باب این است که نقاوهٔ نفس جزئی، در هیأتی مبدّل، در مطلق محفوظ می ماند. ولی این را نیز اذعان می کند که آنچه از من بقا می یابد، از نظر آگاهی کنونی من ادامهٔ «من» نیست. بوزانکت از این بابت تأسفی نمی خورد. نفسی که ما می شناسیم آمیخته ای است از دو جزء متناهی و نامتناهی؛ وفقط با دور انداختن جامهٔ دست وپاگیر جزء متناهی ومحدود خویش است که به مقصد ومقصود خود دست می یابد.

چنانکه ملاحظه می شود بوزانکت کمتر از برادلی پروای بیان نارسائی اندیشهٔ بشری را به عنوان ابزار درك واقعیت دارد، و بیشتر دربند فهم جهان بسان یك کل یکپارچه، و تعیین مراتب کمال یا ارزش است. مع الوصف در نهایت هردو برآنند که جهان چیزی است بس متفاوت از آنچه می نماید. بوزانکت این جنبه از موضوع را تقریباً دست کم می گیرد. و به همین دلیل شاید اندیشه اش کمتر از اندیشهٔ برادلی جذاب بنماید. ولی هردو جهان را بسان تجربه ای نامتناهی

۵۹. *اصل تفرد و ارزش*، ص ۲۴۳ـ ۲۴۴. ۶۰. پیشین، ص ۲۶۷ ـ ۲۶۸.

61. self - perfection 62. self - enclosedness

درنظر می‌گیرند، چیزی که درنظر اول چنین نمی‌نماید. با آنکه این دو شباهت اساسی با هم دارند، ولی این تقدم فضل با بوزانکت است که ارزشگذاری مطرح دریگانه‌انگاری ایدئالیستی را روشن می‌سازد، یعنی این نظر را که والاترین ارزش و غائی‌ترین معیار همهٔ ارزشها همانا کل جامع است، همان کلی عینی شاملی که در ساحت آن همهٔ تناقضها محو می‌گردد.

۴. فلسفهٔ دولت بوزانکت

باتوجه به ایدئالیسم مطلق بوزانکت، از او انتظار نداریم که طرفدار نظریهٔ سیاسیی باشد که «دولت» را تعبیه‌ای جهت انگیزش افراد (به معنای عادی کلمه) در راه نیل به اهداف شخصیشان و تأمین امن و آسایش لازم دراین راه، بینگارد. همهٔ این گونه نظریه‌ها، که می‌توان گفت نظریه‌های «بادی نظر»ند، سطحی و مردودند. «به نظر بیرونی انسانی که در خیابان یا انسانی که در ایستگاه راه آهن در تقلای مسافرت است چنین می‌آید که استقلال و هدفداری انبوه انسانهائی که در برابر چشم او هستند يك واقعیت آشکار است؛ حال آنکه منطق اجتماعی[63] و تاریخ معنویی که در پشت صحنه است نمی‌تواند در تخیل درّاکهٔ او اثر بگذارد.»[64]

این نظریه‌ها قائل به این است که هر انسانی يك واحد منحصر و محصور درخویش است که ازواحدهای مشابه اثر می‌پذیرد. وحکومت همانا سرجمع تأثیر دیگران است که تحت ضابطه و انتظام درآمده و به حداقل تقلیل یافته است. به عبارت دیگر، حکومت در حکم چیزی است که با فرد بیگانه است و از بیرون در او اثر می‌گذارد، و لذا شراست، هرچند باید قبول داشت که شرناگزیری است.

درنظریهٔ «ارادهٔ همگانی» روسو نظرگاه کاملا متفاوتی ارائه شده است. دراینجا چیزی که مطرح است عبارت است از «یکسانی و همسانی بین ارادهٔ جزئی من و ارادهٔ همهٔ همانندان من در بدنهٔ کلی سیاست که به ما امکان می‌دهد بگوئیم که در همهٔ همیاریهای اجتماعی، و حتی در تن دادن به انضباطهای قهرآمیزی که جامعه طبق مصلحت عام تحمیل می‌کند، من فقط از خود اطاعت می‌کنم، و عملا آزادی خود را در دست دارم.»[65] مع الوصف روسو درجریان بیان شور و اشتیاق خود نسبت به دموکراسی مستقیم، و ابزار خصومتش نسبت به حکومت نمایندگان[66] فی الواقع «ارادهٔ همگان» را به جای «ارادهٔ همگانی» ــ که ناموجود است ــ می‌نشاند.

بنابراین باید از گفتهٔ روسو فراتر برویم، و بی‌آنکه ارادهٔ همگانی را لزوماً به ارادهٔ همگان

63. social logic

۶۴. *نظریهٔ فلسفی دولت* (چاپ اول) ص ۸۰. ۶۵. پیشین، ص ۱۰۷.

66. representative government

برگردانیم، برای آن محتوای واقعی پیدا کنیم. معنای این کار همسان انگاری آن است با دولت، یعنی دولتی که نه فقط به سان دستگاه حکومتی بلکه «مفهوم کارآمدی از زندگی است... که با ارشاد آن هرعضو زنده‌ای از جامعه می‌تواند نقش خود را ایفا کند، چنانکه افلاطون مطرح می‌کرد.»[۶۷] اگر دولت یا جامعهٔ سیاسی بدین گونه تلقی شود، می‌توانیم دید که رابطهٔ ذهن و ارادهٔ فرد با ذهن کلی جامعه و «ارادهٔ هگانی» همانا با رابطهٔ بین اعیان و موجودات طبیعی و کل طبیعت قابل قیاس است. در هردو مورد، فردِ محصور در خویش انتزاعی بیش نیست. بنابراین ارادهٔ واقعی فرد انسانی، که به مدد آن ماهیت خویش را به عنوان موجود عاقل اراده می‌کند، با ارادهٔ همگانی یکی است. و دراین یگانگی است که «تنها روایت راستین از تکلیف سیاسی را می‌یابیم.»[۶۸] فرد در اطاعت ازدولت از ارادهٔ واقعی خود پیروی می‌کند. و هنگامی که دولت او را مجبور به عمل کردن به شیوهٔ خاصی می‌نماید، مثل این است که او خود را به ارادهٔ واقعی خویش مجبور به عمل کردن به آن شیوه کرده باشد، یعنی مثل این است که آزادانه عمل کرده باشد.

به عبارت دیگر تعارضی که ادعا می‌کنند بین فرد و دولت هست، از نظر بوزانکت یك تعارض کاذب است. بالنتیجه ادعای دیگر در مورد توجیه دخالت دولت در آزادی خصوصی نیز یك مسألهٔ اصیل و صادق نیست. ولی منظور از این سخن آن نیست که در زمینهٔ بعضی مسائل عینی خاص هیچگونه مسألهٔ واقعی پدید نمی‌آید. چه غایت قصوای دولت، و نیز اتباعش، یك غایت اخلاقی است، یعنی نیل به بهترین زندگیی که بهتر از هر نوع دیگر استعدادها یا توانشهای انسانی راپرورش دهد. همین است که طبق یك قانون معهود، همواره حق طرح این سؤال را داریم که «اعمال زور و روشهای قهرآمیز از سوی دولت تا کجا و به چه طریق مانعی در راه تحقق هدفی است که دولت به خاطر آن وجود دارد»[۶۹] که در عین حال آن هدفِ یکایك اتباع دولت هم هست. تمسّك به آزادی شخصی یا خصوصی در برابر به اصطلاح دخالت دولت، کلا نمایانگر سوء تفاهمی است که دربارهٔ ماهیت دولت و روابطش با اتباع وجود دارد. ولی از این حرف به هیچ وجه چنین برنمی‌آید که کاربرد هر قهر و غلبه‌ای به تحقق هدفی که دولت به خاطر آن وجود دارد، مدد می‌رساند.

نظرگاه بوزانکت را می‌توان به این نحو تصریح کرد که چون هدف دولت یك هدف اخلاقی است، چنین هدفی نمی‌تواند متحقق گردد مگر اینکه اتباع بتوانند به نحو اخلاقی عمل کنند، یعنی هم در نیّت و هم درکردار بیرونی اخلاقی باشند. اخلاق و کردار اخلاقی به این معنی را نمی‌توان به ضرب قانون تحمیل کرد. افراد را می‌توان فی‌المثل به زور از انجام دادن پاره‌ای

۶۷. پیشین، ص ۱۵۱. ۶۸. پیشین، ص ۱۵۴. ۶۹. پیشین، ص ۱۸۳.

اعمال بازداشت؛ ولی نمی توان آنها را مجبور کرد که به خاطر انگیزه های اخلاقی والا از انجام دادن آن اعمال دست بردارند. در هرحال این به مصلحت عام است که مردم ــ حتی اگر انگیزه شان صرفاً ترس از مجازات باشد ــ ازقتل خودداری کنند. با این همه، این حقیقت همچنان به قوت خود باقی است که کاربرد زور، تا آنجا که علت اصلی انجام دادن یك عمل می گردد، اعمالی به بار می آورد که سطحشان نازلتر ازسطح اعمالی است که ناشی از عقل و انتخاب آزادانه باشد. لذا کاربرد زور و اجبار باید تا آنجا که ممکن است محدود گردد. و این نه از آن لحاظ است که نمایانگر دخالت جامعه درحریم خصوصی افراد است (که گفتیم چنین تعارضی کاذب است)، بلکه از آن جهت که درنیل به هدفی که دولت به خاطر آن وجود دارد خلل می رساند.

به عبارت دیگر، بوزانکت با ت. هـ. گرین در این نظر همرای است که عمدهٔ وظیفهٔ قانونگذاری همانا رفع موانعی است که بر سر راه سلوك زندگی خوب قرار گرفته است. اینکه قانونگذاری اجتماعی تا کجاباید گسترش یابد، مسأله ای است که به نحو پیشینی نمی توان به آن پاسخ داد. تا آنجا که به اصول کلی مربوط می شود، فقط می توانیم گفت که برای توجیه کاربرد اجبار ما باید بتوانیم ثابت کنیم که «میل معینی به رشد یا حفظ یك توانش... با دخالت یك مانعِ معلوم مختل می شود، و رفع آن مانع درمقایسه با آزادسازی آن توانشها سهل ترست.»[۷۰] بر مبنای این اصل می توانیم فی المثل آموزش و پرورش اجباری را بسان رفع یك مانع از سر راهِ پرورش گسترده تر توانشهای انسانی توجیه کنیم. آشکار است که نفس قانونگذاری یك امر ایجابی است. ولی موضوع قانون [سلبی است] و عمدتاً عبارت است از رفع موانع نیل به هدفی که جامعهٔ سیاسی به خاطر آن وجود دارد، هدفی که «فی الواقع» خواستهٔ یکایك اتباع یعنی شهروندان عاقل و بالغ یك جامعه است.

اگر بر آن باشیم که هدف اخلاقی، همانا کاملترین شیوهٔ پرورش توانشهای انسان است، و فقط در متن جامعه می توان به آن هدف نزدیك یا نائل شد، در این صورت طبیعی است که از ورای دولت ملی به آرمان یك جامعهٔ جهانی یعنی کل بشریت بنگریم. و بوزانکت لااقل اذعان می کند که تصوّر کلّ بشریت باید جایی «در هر تفکر فلسفی کمابیش کامل»[۷۱] داشته باشد. در عین حال او بر آن است که تصور اخلاقیِ کلّ بشریت، تشکیل یك مبنای کافی برای یك جامعهٔ کارآمد نمی دهد. چه ما نمی توانیم در کل جامعهٔ بشری وحدت تجربهٔ کافی ــ نظیر آنچه در دولت ملی وجود دارد ــ سراغ کنیم که مبنای اعمال ارادهٔ همگانی قرار گیرد. بعلاوه بوزانکت پیشنهاد تشکیل دولت جهانی را که نقشهٔ جانشین سازی یك زبان جهانی به جای زبانهای ملی

۷۰. پیشین، ۱۹۲. ۷۱. پیشین، ص ۳۲۸.

داشته باشد، محکوم می کند و معتقد است که این تبدیل شعر و ادب را نابود می سازد و حیات فکری و فرهنگی را به سطح نازلی از میانمایگی [72] سوق می‌دهد. بنابراین، او نیز مانند هگل نمی تواند از حدّ تصور دولت ملی فراتر برود، یعنی دولت ملّیی که روحیهٔ یگانه‌ای به آن روح ببخشد ودر نهادهای عینی اش جلوه گر شود و این نهادها را در پرتو تجربه و نیازهای کنونی در معرض ارزیابی انتقادی قرار دهد.

همچنین بوزانکت نیز، همانند هگل، اذعان می کند که هیچ دولت بالفعلی مصون از انتقاد نیست. علی‌الاصول ممکن است که یك دولت «در جهت خلاف وظیفهٔ اصلی اش که حفظ شرایط لازم برای بهترین زندگی ممکن است، بکوشد» [73] ولی هرچند این اذعان ممکن است از نظر بسیاری کسان موجّه باشد، برای کسانی‌که متفق با بوزانکت برآنند که دولتِ فی نفسه به یك معنی همان ارادهٔ همگانی است، دشواری خاصی می آفرینند. چه طبق تعریف، ارادهٔ همگانی فقط چیزی را می خواهد که درست است. لذا بوزانکت درِ صدد برمی آید که بین دولتِ فی نفسه و کارگزارانش فرق بگذارد. کارگزاران ممکن است غیراخلاقی عمل کنند، ولی دولتِ فی نفسه را «جز درشرایطی که به ندرت معلوم است» [74] نمی‌توان مسؤول بیروشیهای کارگزارانش شمرد.

مشکل بتوان گفت که این نظریه از جهت منطقی قانع کننده است. اگر دولت فی نفسه به معنای ارادهٔ همگانی است، و اگر ارادهٔ همگانی همواره آنچه را درست و شایسته است اراده می کند، لاجرم دیگر شرایط معلومی باقی نمی‌ماند که دولتِ فی نفسه بتواند غیراخلاقی عمل کند. و در تحلیل آخر ما با یك همانگویی سروکار خواهیم داشت، از این قرار که اراده ای که همواره چیزی را می خواهد که درست یا شایسته است همواره چیزی را که می خواهد که درست و شایسته است. در واقع به نظر می‌رسد که خود بوزانکت هم این امرِ را احساس می کند، چه می گوید که برای تعریف دقیق عمل دولت، باید بگوئیم که دولت واقعاً عمل غیراخلاقیی را که ما عرفاً به آن نسبت می‌دهیم اراده نمی کند. در عین حال خودرا ناگزیر از این اذعان می یابد که شرایطی هست که در تحت آن شرایط حق داریم بگوییم دولت غیراخلاقی عمل می کند. ولی با اشاره به شرایطی که «به ندرت معلوم است»، لاجرم چنین می نماید که او از نظر مقاصد عملی، دولت را مصون از انتقاد می انگارد. برای کسانی که معتقدند احکام راجع به عمل دولت همواره و علی‌الاصول قابل تحویل به احکام راجع به افراد است، دراینجا اشکالی در نسبت دادن عملکرد غیراخلاقی به دولت باقی نیست. ولی اگر برآن باشیم که می توان احکام معنی‌داری

72. mediocrity

۷۳. پیشین، ص ۳۲۷. ۷۴. پیشین، ص ۳۲۲.

راجع به «دولت فی نفسه» صادر کرد که علی الاصول قابل تحویل به یك سلسله احکام راجع به اشخاص معین نباشد، بیشك این سؤال پیش می آید که آیا حق داریم که در قضاوت راجع به اعمال این موجود کمابیش اسرارآمیز [= دولت] معیارهای اخلاق شخصی یعنی انسانی را اطلاق کنیم.

۵. انتقاد هاب‌هاوس از بوزانکت

پیداست وقتی که بعضی پژوهندگان بریتانیائی درصدد برمی آیند که ثابت کنند مسؤولیت نهائی جنگ اول جهانی منصفانه برعهدهٔ فیلسوفان آلمانی نظیر هگل است، فلسفهٔ سیاسی بوزانکت هم از انتقاد بی نصیب نمی ماند. فی المثل هاب‌هاوس[۷۵] در کتاب *نظریهٔ متافیزیکی دولت*[۷۶] (۱۹۱۸) هرچند عمدتاً به هگل می پردازد، انتقاد شایانی نیز از بوزانکت به عمل می آورد، و به حق او را نزدیکترین فیلسوف بریتانیائی به هگل می شمارد.

هاب هاوس آنچه را نظریهٔ متافیزیکی دولت می نامد درسه قضیهٔ زیر خلاصه می کند: «فرد انسانی، خودِ راستین و آزادی اش را در انطباق با ارادهٔ واقعی اش به دست می آورد؛ این ارادهٔ واقعی همان ارادهٔ همگانی است؛ و ارادهٔ همگانی در دولت تجسم می یابد.»[۷۷] بدینسان دولت از همه جهت، با کل نسج اجتماعی[۷۸] همسان انگاشته می شود، یعنی با کل جامعه، و به عنوان حافظ اخلاق و تجلی اخلاق یعنی به عنوان والاترین موجود اخلاقی درنظر گرفته می شود. ولی اگر دولت با جامعه یکسان و همسان انگاشته شود، نتیجه اش جذب و انحلال فرد در دولت است. و چرا باید دولت ملی والاترین فرآوردهٔ تکامل اجتماعی پنداشته شود؟ اگر هم عجالتاً و به خاطر گذران بحث قبول کنیم که چیزی به نام ارادهٔ همگانی وجود دارد و آن همانا ارادهٔ راستین انسان است[۷۹]، این اراده در جامعهٔ جهانی سراسری بهتر از دولت ملی مجال ظهور و بیان می یابد. آری جامعهٔ جهانی هنوز وجود ندارد، ولی آفرینش چنین جامعه‌ای باید بسان آرمانی ملحوظ شود که ما باید در جهت تحققش بکوشیم، حال آنکه بوزانکت، به پیروی از هگل، تعصب نابجائی در دفاع از دولت ملّی دارد. به این معنی، نظریهٔ سیاسی ایدئالیستی به

۷۵. لئونارد ترلاونی هاب‌هاوس (۱۸۶۴ ـ ۱۹۲۶) Leonard Trelawny Hobhouse استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه لندن از ۱۹۰۷ تا پایان عمر، فیلسوفی وسیع المشرب و مؤلف چند اثر در زمینهٔ مباحث فلسفی و جامعه شناختی. اثری که در متن از او نام بردیم مجموعهٔ سخنرانیهای او در مدرسهٔ عالی اقتصاد لندن در ۱۹۱۷ است.

76. *The Metaphysical Theory of the State*

۷۷. *نظریهٔ متافیزیکی دولت*، ص ۱۱۷ ـ ۱۱۸.

78. social fabric

۷۹. درواقع باید گفت که هاب هاوس هرسه قضیه‌ای را که قبلا نقل کردیم تخطئه می کند.

طرز غیرلازمی محافظه‌کارانه است. به علاوه، اگر دولت حافظ اخلاق و جلوهٔ اخلاق و بسان والاترین موجود اخلاقی درنظر گرفته می‌شود، نتیجهٔ منطقی‌اش سازگاری و سرسپردگی اخلاقی زیانباری است. در هر حال اگر چنانکه بوزانکت تصور می‌کند دولت یك موجود اخلاقی است که از افراد انسانها اخلاق والاتری دارد، خیلی غریب است که این موجودات اخلاقی متعالی، یعنی دولتهای مختلف، نتوانسته‌اند روابط متقابلشان را برطبق معیارهای اخلاقی سامان دهند.[۸۰] جان کلام آنکه «خَلط کردن دولت با جامعه و تکلیف سیاسی با تکلیف اخلاقی، مغلطهٔ اصلی نظریهٔ متافیزیکی دولت است.»[۸۱]

هاب هاوس، پس از تلخیص نظریهٔ متافیزیکی دولت در چند پیش‌نهاد، ناگزیرانه اذعان می‌کند که بوزانکت گاه گاه به شیوه‌هائی سخن می‌گوید که به آسانی با طرح انتزاعی‌اش جور درنمی‌آید. و چاره‌ای که برای حل این مشکل می‌یابد این است که می‌گوید بوزانکت دچار تشتت فکری است. از جمله مثالی که می‌زند این است که بوزانکت در مقدمهٔ طبع دوم *نظریهٔ فلسفی دولت* به همیاری اجتماعی[۸۲]ای اشاره می‌کند که دقیقاً نه به دولت و نه به افراد خاص مربوط می‌شود. و این امر را با این قول که خودِ راستین هر فرد غنی‌ترین جلوه‌اش را در دولت می‌یابد ناهمساز می‌یابد. همچنین می‌گوید که بوزانکت در کتاب *آرمانهای اجتماعی و بین‌المللی* از دولت به عنوان عضو (= ارگان)ی از جامعه سخن می‌گوید که وظیفه‌اش تأمین و حفظ شرایط بیرونی لازم برای به بار آوردن بهترین زندگی است. و این قول را با پیش‌نهاد او که می‌گوید دولت با کل نسج اجتماعی یکسان است، متعارض می‌یابد. نتیجه‌گیری هاب‌هاوس این است که اگر این اقوال حاکی از اندیشهٔ واقعی بوزانکت راجع به دولت است، براوست «که کل نظریه‌اش را بازاندیشی و بازسازی کند.»[۸۳]

باری البته هاب هاوس روی هم رفته کاملا حق دارد که در آثار بوزانکت نظریهٔ به اصطلاح متافیزیکی دولت می‌یابد.[۸۴] درست است که این سخن بوزانکت که می‌گوید خودِ راستین انسان غنی‌ترین جلوه‌اش را در دولت می‌یابد، اگر مرادش این باشد که استعدادهای انسان در

۸۰. طبق نظر بوزانکت «روابط اخلاقی پیشاپیش وجود زندگی سامان یافته‌ای را فرض می‌کند؛ ولی چنین زندگیی فقط در درون دولت وجود دارد، نه در روابط بین دولتها و سایر جوامع»: *نظریهٔ فلسفی دولت*، ص ۳۲۵.

۸۱. *نظریهٔ متافیزیکی دولت*، ص ۷۷.

82. Social co - operation

۸۳. پیشین، ص ۱۲۱، یادداشت شمارهٔ ۱.

۸۴. اگر کسی جریان یك اندیشه را که در میان چندین فیلسوف مشترك است و در چند پیش نهاد بیان شده است بخواهد تلخیص کند، عجبی نیست اگر طرح حاصل کاملا قابل انطباق به همهٔ آنها، یا شاید هیچیك از آنها نباشد. در این صورت است که شخص نمونه‌هائی از تشتت فکری یا ضعف منطقی می‌یابد. چه بسا این تشتت یا ضعف در سیماهای عملی اندیشهٔ یك فیلسوف وجود داشته باشد.

زندگی شهروندانهٔ او به تحقق کامل می‌رسد، مبالغه‌آمیز است. بوزانکت هم مانند هگل هنر را جدا از دولت می‌داند، اگرچه جامعه را برای رشد و تکوین آن مسلم بینگارد. درعین حال این نیز بی‌شبهه درست است که او قائل به نظریهٔ آلی [= ارگانیك] دولت است، که برطبق آن احکام راجع به دولت «فی نفسه» قابل تحویل به احکام راجع به افراد معین نیست. این هم درست است که بوزانکت به دولت ملی به عنوان تجسم ارادهٔ همگانی نقش برجسته‌ای می‌دهد، و در قبال آرمان جامعهٔ بشری بزرگتر نسبتاً بی‌احساس است. اما در مورد خلط تکالیف سیاسی و اخلاقی که هاب هاوس به عنوان خصیصهٔ عمدهٔ نظریهٔ متافیزیکی دولت یاد می‌کند و به شدت به آن اعتراض دارد، از نظر نگارنده باید غور بیشتری کرد. اگر ما قائل به تعبیر غایت‌انگارانهٔ اخلاق باشیم که تکلیف را در رابطه با اعمالی که برای نیل به غایت معین (فی‌المثل تحقق و کمال بخشیدن به استعدادهای انسانی) لازم است درنظر می‌گیرد، و اگردرعین حال زندگی درجامعهٔ سامان یافته رایکی از لوازم متعارف نیل به این هدف بشماریم، دیگر نمی‌توانیم تکلیف سیاسی را یکی ازجلوه‌های تکلیف اخلاقی درنظر نیاوریم. ولی از این سخن چنین برنمی‌آید که مجبوریم تکلیف اخلاقی و سیاسی را با هم خلط کنیم، یعنی اولی را به دومی تحویل کنیم. این خلط فقط وقتی پیش می‌آید که دولت خود مبنا و مفسر قانون اخلاق باشد. اگر از این منظر به دولت بنگریم، همان سازگاری و سرسپردگی زیانبار که هاب هاوس می‌گوید رخ می‌نماید. ولی هرچند نظریهٔ بوزانکت درباب اینکه ارادهٔ همگانی غنی‌ترین جلوه‌اش را در دولت می‌یابد، بیشك طرفدار چنین نظر مبالغه‌آمیزی درباب نقش اخلاقی دولت است، ولی پیشتر ملاحظه کردیم که با اندکی اکراه قائل به لزوم انتقاد اخلاقی ازهردولت بالفعلی است. نظر هاب‌هاوس این است که بوزانکت دراینجا گرفتار ضعف منطقی است، واگر واقعاً قائل به انتقاد اخلاقی از دولت است، باید در نظریهٔ مربوط به ارادهٔ همگانی‌اش تجدید نظر کند. به نظر نگارنده نظر هاب‌هاوس درست است.

۶. هالدین؛ مکتب هگل و نسبیت

پیشتر اشاره کردیم که بوزانکت بیشتر از برادلی به هگل نزدیك است. ولی اگر جویای فیلسوف بریتانیائیی هستیم که آشکارا احترام پرشوری نظیر استرلینگ برای هگل قائل باشد و او را استاد مسلم نظرپردازی بشمارد، باید به ریچارد بوردون هالدین[85] (۱۸۵۶ ـ ۱۹۲۸) روی آوریم. او از سیاستمداران برجستهٔ بریتانیا بود که در سال ۱۹۱۱ به دریافت لقب وایکاونتِ کلون[86] نایل شد. هالدین درکتاب دوجلدی‌اش، *راهی به واقعیت*[87] (۱۹۰۳ـ۱۹۰۴)،

85. Richard Burdon Haldane
86. Viscount Haldane of Cloan
87. *The Pathway To Reality*

اعلام کرد که هگل بزرگترین استاد طریقهٔ نظری از ارسطو به بعد است، و خود او نه فقط آماده بلکه آرزومند است که پیرو هگل به شمارآید.[۸۸] در واقع ستایش بی‌محابای او از اندیشه و فرهنگ آلمان، در اوان جنگ اول جهانی او را گرفتار حملات تقریباً فضیحت‌بار مخالفانش ساخت.[۸۹]

هالدین کوشید نشان دهد که نظریهٔ نسبیت نه فقط با مکتب هگل سازگارست بلکه مورد نیاز آن است. او در کتاب *راهی به واقعیت* نظریه‌ای فلسفی درباب نسبیت پیشنهاد کرد؛ و هنگامی که اینشتاین رساله‌اش را در این باره منتشر کرد، هالدین آن رساله را مؤید نظر خویش که در کتاب *قلمرو نسبیت*[۹۰] (۱۹۲۱) هم مطرح شده بود، تلقی کرد. ماحصل کلام او این است که واقعیت به عنوان یك کل، یگانه است، ولی معرفت به این کل یگانه از نظرگاههای گوناگونی حاصل می‌گردد، از جمله نظرگاه فیزیکدانان، زیست‌شناسان و فیلسوفان. و هر نظرگاهی، همراه با مقولاتی که به کار می‌گیرد، نمایندهٔ برداشتی جزئی و نسبی از حقیقت است و نباید مطلق شود. این برداشت با نگرش فلسفیی که واقعیت را روح بزرگ مطلق می‌شمارد و حقیقت را به معنای کل نظام حقیقت یعنی خودیابی و خودآگاهی کامل واقعیت می‌گیرد، که از طریق طی مراحل دیالکتیك می‌توان بدان نزدیك شد، درخور است.

نمی‌توان ادعا کرد که این نظریهٔ کلی فلسفی درباب نسبیت فی نفسه بکر و بیسابقه بود. و به هرحال درآن ایام برای اینکه با تأکید بر جنبه‌های نسبی نظام فلسفی هگل به مکتب او روح تازه‌ای بدهد، یانام اینشتاین را به عنوان حامی به دنبال داشته باشد طرح و انتشارش دیر بود. باری این قدر هست که باید از هالدین به عنوان یکی از شخصیتهای برجستهٔ حیات اجتماعی انگلیس که تعلق خاطر مداومی به مسائل فلسفی داشت نام برد.

۷. هـ.هـ. یواکیم و نظریهٔ انسجام حقیقت

پیش از این به نظریهٔ انسجام حقیقت[۹۱] اشاره کرده‌ایم و مراد از آن این است که هرحقیقت جزئی به طفیل جائی که دریك نظام کلی حقیقت دارد، صادق است. هارولد هنری یواکیم[۹۲]

۸۸. هالدین در پیشگفتار زندگینامه‌ای که در بخش مربوط به خودش از کتاب *فلسفهٔ معاصر بریتانیا* (ویراستهٔ ج. هـ. میورهد) نگاشته خاطرنشان می‌سازد که بیشتر از روش هگل متأثر بوده است تا ازنظریهٔ مفصل او راجع به مطلق. ولی می‌افزاید که به عقیدهٔ او هگل اصابت رأیی دارد که از عهد فیلسوفان باستان یونان بی‌سابقه است.

۸۹. هالدین با آنکه درسال ۱۹۱۲ رئیس مجلس و دیوان عالی کشور بود، و درمقام کفالت وزارت جنگ به خوبی انجام وظیفه کرده بود، از کابینهٔ ۱۹۱۵ کنار گذاشته شد، و این به خاطر آن نبود که همکارانش کوچکترین شکی درمیهن پرستی او داشتند، بلکه مصلحت‌اندیشانه و درپاسخ به تعصبات عامه بود.

90. *The Reign of Relativity*

91. *coherence theory of truth*

92. *Harold Henry Joachim*

(۱۸۶۸ـ۱۹۳۸) در کتاب *ماهیت حقیقت*[۹۳] (۱۹۰۶) این نظریه را مطرح و از آن دفاع کرد. او تصدی کرسی منطق وایکهم[۹۴] را در دانشگاه آکسفورد از ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۵ برعهده داشت. و بجاست که اندکی دربارهٔ این کتاب بحث کنیم، چه پیداست که مؤلفش از مشکلاتی که نظریه‌اش برانگیخته باخبر بوده و بیهوده در صدد رفع و رجوع آنها برنیامده است.

یواکیم قبل از طرح نظریهٔ انسجام حقیقت به بررسی انتقادی سایر نظریه‌ها می‌پردازد. فی‌المثل نظریهٔ تناظر[۹۵] را درنظر بگیرید که می‌گوید یك گزارهٔ واقعی به شرطی صادق است که با یك واقعیت فرازبانی انطباق و تناظر داشته باشد. اگر کسی از ما بپرسد که کدام واقعیت است که یك گزارهٔ صادق علمی با آن متناظر است، پاسخ ما ضرورتاً در قالب یك حکم یا یك سلسله احکام بیان می‌شود. بنابراین، وقتی می‌گوئیم گزارهٔ علمی از آن روی صادق است که با واقعیت انطباق دارد، آنچه می‌گوئیم فی‌الواقع این است که یك حکم خاص از آن روی صادق است که به نحو منتظم با سایر احکام می‌خواند. لذا ملاحظه می‌شود که انطباق یا تناظر حقیقت راه به نظریهٔ انسجام می‌برد.

یا این آموزه را درنظر بگیرید که می‌گوید صدق یا حقیقت صفت چیزهایی است که «قضیه» نامیده می‌شود، و این صفتی است که به نحو «حضوری»[۹۶] یا شهودی بسادگی ادراك می‌شود. طبق نظر یواکیم ادعای اینکه تجربهٔ حضوری همانا تجربهٔ صدق است فقط تا آنجا قابل قبول است که معلوم شود شهود نتیجهٔ تأمل عقلی بوده است، یعنی تا آنجا که معلوم شود آن صدق یا حقیقت با سایر حقایق همخوانی و انسجام دارد. ملاحظهٔ یك قضیه به عنوان یك موجود مستقل که دارای صفت صدق یا کذب است صرفاً یك انتزاع است. همین است که دیگربار به آنجا کشیده می‌شویم که صدق را به عنوان انسجام بگیریم.

یواکیم بدینسان معتقد شد که نظریهٔ انسجام حقیقت، از همهٔ نظریه‌های رقیب برتر است. «دراین نکته کوچکترین شکی ندارم که حقیقت یگانه و کلی و کامل است و هراندیشه و تجربه‌ای باید از آن رنگ بپذیرد و انگ اعتبار آن را برخود داشته باشد.»[۹۷] به همین ترتیب یواکیم شکی دراین ندارد که احکام مختلف و نظامهای ناقص مربوط به حکم «کمابیش صادق یا از حقیقت برخوردارند، یعنی کم یا بیش به یك معیار نزدیك اند»[۹۸] ولی چون درمقام تصریح نظریهٔ انسجام برآئیم، و واقعاً در معنی و لوازم آن باریك شویم، دشواریهائی برمی‌خیزد که نمی‌توان نادیده گرفت.

93. *The Nature of Truth* 94. Wykeham 95. Correspondence theory
96. immediately

۹۷. ماهیت حقیقت، ص ۱۷۸. ۹۸. پیشین، ص ۱۷۸ ـ ۱۷۹.

اول اینکه انسجام صرفاً به معنای سازواری صوری[۹۹] نیست. در تحلیل آخر به یك کل معنی‌دار و فراگیر که درآن ماده و صورت، علم و معلوم به نحو جدایی ناپذیری متحد شده اند بازمی گردد. به عبارت دیگر، حقیقت، به عنوان انسجام، به معنی تجربهٔ مطلق است. و نظریهٔ رسائی که حقیقت را همان انسجام می‌داند باید روایت مفهومی از تجربهٔ مطلق ــ یعنی کل جامع فراگیر ــ به دست دهد، و نشان دهد که چگونه سطوح گوناگون تجربهٔ ناکامل برهه‌هائی از آن را تشکیل می‌دهد. ولی علی‌الاصول غیرممکن است که هیچگونه نظریهٔ فلسفیی این شرایط رابرآورد. زیرا هرنظریه‌ای از این دست همانا نتیجهٔ تجربهٔ محدود و ناکامل است و حداکثرش می تواند جلوهٔ ناقصی از حقیقت باشد.

دوم اینکه حقیقت، بدانسان که در معرفت بشری حاصل می گردد، به دو عامل بستگی دارد: اندیشه و متعلق آن. و دقیقاً این امر است که مبنای نظریهٔ تناظر حقیقت قرار گرفته است. بنابراین نظریهٔ رسائی که می خواهد حقیقت را همان انسجام بداند، باید بتواند تبیین کند که ما چگونه باید انقسام‌پذیری کل، یعنی تجربهٔ مطلق را که استقلال نسبی عالم و معلوم، و محتوای تصوری و واقعیت خارجی را در حوزهٔ معرفت بشری به بار می آورد، درك کنیم. ولی یواکیم اذعان می کند که تاکنون چنین تبیینی ارائه نشده است.

سوم اینکه چون هر معرفت بشری مستلزم اندیشه درباب «دیگر»ی است، یعنی اندیشه درباب چیزی جز خودش است، هرنظریه‌ای درباب ماهیت حقیقت، از جمله نظریهٔ انسجام، باید نظریه‌ای راجع به حقیقت به عنوان چیزی جز خودش باشد، یعنی چیزی که ما درباره اش می اندیشیم وحکم صادرمی کنیم. واین برابر است با این که بگوییم «نظریهٔ انسجام حقیقت، به **اذعان خودش** (یعنی به اذعان خود حقیقت) نمی‌تواند فراتر از سطح معرفتی که حداکثر به «حقیقت» تناظر می‌رسد، برود.»[۱۰۰]

یواکیم با صداقت تحسین‌انگیزی آمادهٔ اعلام ورشکستگی تلاشهایش درتقریر نظریهٔ رسائی دربارهٔ حقیقت است. به عبارت دیگر، نمی‌تواند به مشکلاتی که نظریهٔ انسجام برمی‌انگیزد پاسخ بدهد. در عین حال همچنان معتقد است که این نظریه بیشتر از نظریات رقیب ما رابه مسألهٔ حقیقت رهنمون می گردد، و می تواند دربرابر ایرادهائی که رقبایش را از پا می اندازد، برسر پا بایستد، هرچند که نهایتاً مسائلی برمی انگیزد که پاسخی ندارد. باری روشن است که عمده دلیل تمسك یواکیم به نظریهٔ انسجام، علی‌رغم مشکلاتی که برمی انگیزد، دلیلی متافیزیکی است، یعنی عقیده اش دربارهٔ ماهیت واقعیت. در واقع بالصراحه می گوید که معتقد نیست که «فیلسوف مابعدالطبیعه آنگاه که موفقیتش مستلزم قبول فرضهای منطقیی است که

99. formal consistency

۱۰۰. پیشین، ص ۱۷۵.

نظریهٔ متافیزیکی اش خلاف آنهاست، سزاوار است که جانب نظریه‌های منطقی را بگیرد.»[۱۰۱]
به عبارت دیگر ایدئالیسم مطلق در متافیزیك مستلزم قول به نظریهٔ انسجام حقیقت در منطق است. وبا وجود مشکلاتی که این نظریه برمی‌انگیزد، اگر سایر نظریه‌های مربوط به حقیقت ناگزیر و در تحلیل دقیقتر راه به نظریهٔ انسجام می‌برند، عذر ما در قبول آن موجّه است.

برای اینکه ببینیم آیا سایر نظریه‌های حقیقت فی‌الواقع سرانجام راه به نظریهٔ انسجام می‌برند یا نه، باید این ملاحظهٔ خود یواکیم را مدّ نظر داشته باشیم که می‌گوید مراد از انسجام دراین زمینه صرفاً سازواری صوری نیست. اذعان به اینکه دوقضیهٔ مانعة‌الجمع نمی‌توانند درعین حال صادق باشند تمامی نظریهٔ انسجام را دربرنمی‌گیرد. آن طور که خود یواکیم این نظریه را پیش می‌نهد و از مشکلاتی که برانگیخته است بحث می‌کند، برمی‌آید که این نظریه‌ای متافیزیکی است وجزو لاینفك ایدئالیسم مطلق است. دراینجا ناگزیر این سؤال پیش می‌آید که آیا سایر نظریه‌های حقیقت سرانجام با یك بررسی انتقادی فرومی‌ریزند یا براعتبار ایدئالیسم مطلق دلالت دارند. هیچکس که خود کمابیش ایدئالیست مطلق نباشد بعید است که این قضیه را بپذیرد. البته مراد نگارنده این نیست که بگوید انسجام هیچگونه ربطی به حقیقت ندارد. در واقع ماغالباً انسجام، یعنی انسجام و سازواری با حقایق محرزرا به عنوان یك آزمون به کار می‌بریم. و مسلم نیست که این عمل دلالت بر اعتقاد متافیزیکی در باب ماهیت واقعیت داشته باشد. ولی لزوماً به این معنی نیست که این یك اعتقاد ضمنی به ایدئالیسم مطلق است. به هرحال، همان طور که خود یواکیم صریحاً اعلام کرده است، اگر یك قضیهٔ صادق فقط تا آنجا صادق باشد که چون برهه‌ای دریك تجربهٔ مطلق می‌گنجد که فراتر از حد ادراك ماست، مشکل بتوان دانست که چنان قضیه‌ای صادق باشد. ومع ذلك مطمئنیم که می‌توانیم کمابیش شناختی ازآن داشته‌باشیم. شاید مقدمهٔ لازم برای هرگونه کوششی درجهت تدوین نظریهٔ جامع ومانع حقیقت همانا بررسی دقیق شیوه‌هایی باشد که در آن اصطلاحاتی چون «حقیقی/صادق» و «حقیقت/صدق» در عرف عادی به کار می‌رود.

۱۰۱. پیشین، ص ۱۷۹.

فصل ۱۰

گرایش به ایدئالیسم انسانی

۱. پرینگل ـ پاتیسون و ارزش شخصیت انسانی

تلقی برادلی و بوزانکت از شخصیت یا تشخّص متناهی، به شیوه ای نه چندان غیرمنتظره، منتهی به واکنشی حتی در داخل نهضت ایدئالیسم شد. یکی از نمایندگان عمدهٔ این واکنش آندروسیث پرینگل ـ پاتیسون (۱۸۵۶ ـ ۱۹۳۱) بود.[۱] او در نخستین اثرش *سیر از کانت به هگل*[۲] (۱۸۸۲)، گذر از فلسفهٔ انتقادی کانت را به ایدئالیسم متافیزیکی هگل، به عنوان یك نهضت ناگزیر، وصف می کند. او همواره بر آن بود که ذهن نمی تواند در قید نظامی بماند که قائل به آموزهٔ «اشیاء فی نفسهٔ» شناخت ناپذیر باشد. ولی در سال ۱۸۸۷ کتابی به نام *مکتب هگل و تشخص*[۳] منتشر کرد که در آن به نحوی که مایهٔ تعجب خوانندگانش گردید ایدئالیسم مطلق را به باد انتقاد گرفته بود.

پرینگل ـ پاتیسون اذعان می کند که مکتب هگل در نظر اوّل چنین می نماید که در بزرگداشت انسان می کوشد. زیرا هر قدر هم که اقوال هگل مبهم و دیریاب باشد، فلسفه اش بیگمان حاکی از این است که خدا یا مطلق با کل تکامل تاریخی یگانه است، و در انسان و از طریق ذهن انسانی با سیر دیالکتیك به سوی خودآگاهی پیش می رود. «شناخت فیلسوف از خدا، همانا شناخت خدا از خویش است».[۴] بدینسان زمینه برای جناح چپ مکتب هگل فراهم

۱. او ابتدا آندره سیث Andrew Seth نامیده می شود. وقتی که مقام اجتماعی اش شامخ شد، در سال ۱۸۹۸ نام تازه ای یعنی پرینگل ـ پاتیسون را برای خود انتخاب کرد. وی به ترتیب متصدی کرسی فلسفه در دانشگاههای کاردیف (۱۸۸۳ ـ ۱۸۸۷)، سنت آندروز (۱۸۸۷ ـ ۱۸۹۱) و ادینبورگ [= ادینبره] بود.

2. *The Development from Kant to Hegel*

3. *Hegelianism and Personality*

۴. مکتب هگل و تشخص (طبع دوم) ص ۱۹۶.

قراراست که باید از تعارض بین این پیش نهاد که توصیف کافی از هرجوهری ممکن است، و این پیش نهاد که هیچ جوهری بسیط نیست پرهیز شود. «باید از هر جوهری توصیفی وجود داشته باشد، که دلالت بر توصیف کافی اعضای تمامی انواع اجزائش که خود دنبالهٔ یك سلسله اجزاء معینی هستند، داشته باشد.»[۳۹] این قول چندان راه به جائی نمی برد ولی خط فکری مك تاگرت همین است. اگر شرایط معینی برآورده شود، علی الاصول توصیف یك جوهر ممکن است. جوهرِ شامل، یعنی جهان را درنظر بگیرید. این جوهر متشکل است از یك یا تعداد بیشتری «کل»های اولیه، که به نوبهٔ خود متشکل اند از اجزاء اولیه. این اجزاء می توانند فی المثل به مدد کیفیات متمایز، تمایز و تنوع یابند. و توصیف جهان علی الاصول ممکن است، به این شرط که آن توصیفات اجزاء اولیه، متضمن توصیفات کافی از اجزاء ثانوی باشد که سلسلهٔ آنها بی نهایت دراز است. برای آنکه این دلالت یا تضمن واقعیت داشته باشد، باید اجزاء ثانوی به توسط آنچه مك تاگرت رابطهٔ «تناظر تعیین کننده»[۴۰] می نامد، به همدیگر ربط یابند. مثالی می زنیم. فرض کنیم که الف و ب اجزاء اولیهٔ یك جوهر معین باشند و به ترتیب بر وفق کیفیات جیم و دال به نحو کافی توصیف شده باشند. رابطهٔ تناظر تعیین کننده ایجاب می کند که جزء ثانوی الف باید بر وفق دال، و جزء ثانوی ب، بر وفق جیم به نحو کافی قابل توصیف باشد. با احراز چنین تناظر تعیین کنندهٔ درهم تنیده ای در سراسر مراتب اجزاء متوالی، توصیفات کافی اجزاء اولیه، متضمن توصیفات کافی از اجزاء ثانوی خواهند بود. و بدینسان یك توصیف کافی از جوهر علی الاصول ممکن خواهد بود، حتی با وجود این واقعیت که تا بی نهایت تقسیم پذیر است. از آنجا که مك تاگرت قائل است به اینکه توصیف کافی از هر جوهر باید ممکن باشد، چنین برمی آید که رابطهٔ تناظر تعیین کننده باید بین اجزاء یك جوهر برقرار باشد. و اگر تناظر تعیین کننده را به چشم یك انگ برای انواع روابط علّی بنگریم، آنگاه می توانیم گفت که مك تاگرت می کوشد تا به نحو پیشینی ضرورت انگارهٔ معینی ازروابط علّی را در جهان ثابت کند. به عبارت دیگر، او برآن است که اگر جهان یك واحد ارگانیك معقول و مفهوم است، باید در سلسله مراتب اجزائش، انگارهٔ معینی از تناظر تعیین کننده وجود داشته باشد.

باری ما برای مثال به تقسیمات کشوری و روحانی انگلیس اشاره کردیم و از جهان سخن گفتیم. ولی هرچند که در نخستین بخش نظام [فلسفی مك تاگرت] بعضی مثالهای تجربی برای تسهیل فهم ارائه شده، نتایج اخذ شده انتزاعی محض است. فی المثل هرچند به نحو پیشینی مدلّل می شود که اگر چیزی وجود داشته باشد، باید یك جوهر شامل وجود داشته باشد که ما

۳۹. *فلسفهٔ معاصر بریتانیا*، ص ۲۶۵.

40. determining correspondence

بتوانیم جهانش بنامیم، اشتباه است اگر تصور شود که این کلمه (جهان) بالضروره به کل درهم‌تنیدهٔ مجتمع موجوداتی که ما معمولا بر سبیل عادت آنها را به عنوان جهان تصور می‌کنیم، اشاره دارد. نخستین بخش نظام [فلسفی مك تاگرت] صرفاً این نکته را محرز می‌گرداند که باید جهانی وجود داشته باشد. و این نکته به ما نمی‌گوید که کدام موجودات تجربی اعضای يك گروه شامل یا فراگیرند که جهان نامیده می‌شود. فقط در بخش دوم از این نظام است که مك تاگرت نتایج بخش اول را مطرح می‌سازد و مثلا این سؤال را پیش می‌کشد که آیا ویژگیها [= کیفیات]ی جوهر که به نحو پیشینی تعیین شده‌اند می‌توانند متعلق به انواعی از اشیاء باشند که در نظر اول جوهر می‌نمایند، یا اینکه، نه، ویژگیهایی که در تجربه یا با تجربه به آنها برمی‌خوریم واقعاً به موجودات تعلق دارند؟

مك تاگرت تأکید می‌کند که دراین حوزهٔ پژوهش نمی‌توانیم به یقین مطلق دست یابیم. ما می‌توانیم ثابت کنیم که ویژگیهای معینی که در تجربه یا با تجربه عرضه می‌شوند به موجودات تعلق دارند، و لذا وابسته به حوزهٔ نمودند. ولی نمی‌توانیم با قطعیت مطلق ثابت کنیم که آن ویژگیها که از تجربه برمی‌آید باید متعلق به موجود باشد. چه ممکن است ویژگیهایی باشد که ما هرگز تجربه یا تخیل نکرده باشیم، ولی همان قدر یا بهتر پاسخگوی خواسته‌های پیشینی نخستین بخش این نظام باشد. در هر حال، اگر ثابت شود که ویژگیهایی که درتجربه ارائه می‌شود، در واقع این خواسته‌های پیشینی را برمی‌آورد، وهیچ نوع ویژگی تجربی یا تخیّلی که ما می‌شناسیم چنین کاری صورت نمی‌دهد، آنگاه به يك یقین معقول، هرچند نه مطلق، دست می‌یابیم. به عبارت دیگر مك تاگرت، یقین مطلق را فقط به نتایج برهان پیشینی نسبت می‌دهد.

«در بادی نظر، چنین می‌نماید که جهان دو جوهر از دو نوع بس متفاوت دارد: ماده و روح.»[۴۱] ولی مك تاگرت از پذیرفتن واقعیت ماده ابا دارد، ودلیل عمده‌اش این است که هیچ چیز که کیفیت مادی بودن را داشته باشد نمی‌تواند بین اجزائش رابطهٔ تناظر تعیین کننده را که باید بین اجزاء ثانویهٔ يك جوهر وجود داشته باشد، برقرار سازد. برای تسهیل بحث فرض کنید که يك شیء مادّی دو جزء اولیه داشته باشد که یکی از آنها را بتوان آبی، ودیگر را به سرخ وصف کرد. طبق الزامهای اصل تناظر تعیین کننده باید جزء ثانویه‌ای ازجزء اولیه که آبی وصف شده وجود داشته باشد که با جزء اولیهٔ دیگر که سرخ وصف شده تناظر داشته باشد. به عبارت دیگر این جزء ثانویه باید سرخ باشد. ولی این از نظر منطقی ممکن نیست. زیرا يك جزء اولیه ــ اگر یکی از اجزاءِ ثانویه‌اش سرخ بوده باشد ــ شایستهٔ وصف آبی نیست. چنین نتایج مشابهی دربارهٔ کیفیتهایی چون اندازه و شکل هم می‌توان گرفت. بنابراین ماده نمی‌تواند به موجود

۴۱. *ماهیت موجودیت*، ۳۵۲.

متعلق باشد: یعنی نمی‌تواند به جهان کیفیت ببخشد.[۴۲]

در این صورت سروکار ما با روح خواهد بود. درواقع هیچ دلیل برهانی براینکه جز روح چیزی وجود ندارد، در کار نیست. زیرا چه بسا یك شکل از جوهر وجود داشته باشد که ما هرگز نیازموده یا تخیل نکرده باشیم، که شرایط جوهر بودن را دارا باشد و هنوز روحانی نباشد. ولی قرینهٔ مثبته‌ای برای این مدعا که چنین جوهری وجود دارد نداریم. لذا چنین نتیجه‌ای معقول است که بگوییم هرجوهری روحانی است.

اما درمورد ماهیت روح «پیشنهاد من این است که کیفیت روحانی بودن را محدود به این بنماییم که بگوییم عبارت است از کیفیت محتوا داشتن، یعنی احتوا بر یك یا چند نَفْس.»[۴۳] بدینسان نفسها روحانی‌اند، همچنین اجزاء نفسها و گروه نفوس. و باید گفت که اصطلاح روح یاروحانی که به نفس نسبت می‌دهیم، با استعمال عرفی این کلمه فرق دارد.[۴۴]

بنابراین اگر روح تنها شکل جوهر باشد، جهان یا مطلق، مجتمع یا منظومهٔ فراگیری از نفوس خواهد بود، یعنی نفوس اجزاءِ اولیهٔ آن خواهند بود. اجزاءِ ثانویه، ازهر درجه ومرتبه‌ای که باشند، همانا ادراکات‌اند که محتوای نفوس را می‌سازند. دراین صورت باید روابط تناظر تعیین کننده بین این اجزاء برقرار باشد. البته این امر مستلزم احراز شرایط خاصی است. و آن اینکه «یك نفس می‌تواند نفس دیگر را درك کند، و نیز جزئی از آن نفس را»[۴۵] و اینکه ادراك جزو نفس مدرك است و ادراك جزوی ازیك کل می‌تواند جزئی از ادراك آن کل باشد. ولی نمی‌توان ثابت کرد که احراز این شرایط غیرممکن است؛ ودلایلی هست به نفع این قول که این شرایط درواقع احرازشده‌اند. حاصل آنکه می‌توانیم بنا را براین بگیریم که مطلق مجتمع یا منظومه‌ای از نفوس است.

آیا نفوس نامیرا هستند؟ پاسخ به این سؤال بستگی دارد به نظرگاهی که اتخاذ کنیم. ازیك سو مك تاگرت واقعیت زمان را انکار می‌کند ودلیلش این است که حکم به واقعیت تسلسل زمانی گذشته و حال و آینده ما را برآن می‌دارد که به هر رویدادی تعین[۴۶]هایی نسبت دهیم که باهم ناهمخوان‌اند.[۴۷] لذا اگر چنین نظرگاهی اتخاذ کنیم باید نفوس رابی زمان یا سرمدی

۴۲. طبق نظر مك تاگرت فایده‌ای ندارد که بگوییم وجود ماده ازداده‌های حسی استنتاج و اثبات می‌گردد. چه آنچه ما دادهٔ حسی می‌نامیم چه بسا معلول علل غیرمادی باشد. واگر ادعا کنیم که داده‌های حسی خود جوهرهای مادی‌اند، احتجاجاتی پیش می‌کشد که بطور کلی نشان می‌دهد که جوهر نمی‌تواند مادی باشد.

۴۳. *ماهیت موجودیت*، ۳۸۱.

۴۴. از نظر مك تاگرت نفس تعریف‌ناپذیرست و براثر انس و الفت شناخته می‌شود.

۴۵. پیشین، ۴۰۸.

46. determination

۴۷. مقایسه کنید با پیشین، ۳۳۲ و مقالهٔ مك تاگرت درباب «*عدم واقعیت زمان*» در مجلهٔ *Mind*، ۱۹۰۸.

بشماریم و نه نامیرا، یعنی صفتی به آنها بدهیم که دلالت بر دیرند[۴۸] زمانی داشته باشد. از سوی دیگر بیشك زمان متعلق به حوزهٔ نمود است و نفس در طول زمانهای آینده پاینده خواهد ماند. «به تبع این اندیشه، تصور می کنم بتوانیم بگوییم که نفس نامیرا [= جاویدان] است»[۴۹]، هرچند که نامیرائی باید بدین معنی گرفته شود که شامل وجود سابقش یعنی پیش از اتحادش با بدن نیز هست.

پروفسور چ. د. برود گفته است[۵۰] که تصور نمی کند که مك تاگرت حتی یك شاگرد پرورده باشد، هرچند که بامهارت منطقی و صداقت شرافت فکری و علاقه اش به صراحت اندیشه، تأثیر معتنابهی بر شاگردان خود داشته است. در واقع اینکه مك تاگرت نتوانسته است شاگردانی بپرورد مایهٔ شگفتی است. زیرا قطع نظر از اینکه بیشتر از برادلی توضیح نمی‌دهد که چگونه حوزهٔ نمود پدید می آید، نظام فلسفی اش هم از فلسفهٔ برادلی و هم فلسفهٔ بوزانکت نمونهٔ روشنتری از روایت متافیزیك که گاه متافیزیك ستیزها به دست داده اند، ارائه کرده است یعنی از متافیزیك به عنوان یك علم که می کوشد تا ماهیت واقعیت را به شیوه ای کاملا پیشینی استنباط کند. زیرا مك تاگرت که در نخستین بخش از نظام فلسفی اش دربارهٔ خصایص «موجود» بحث مستوفی می کند، در بخش دوم فارغبالانه واقعیت ماده و زمان را رد می کند و دلیلش این است که این دو شرایطی را که در بخش اول مطرح شده احراز نمی کنند. و هرچند نتایجی که می گیرد فلسفه اش را جذاب‌تر و شوق انگیزتر می نمایاند، ولی غرابت این نتایج بسیاری از خوانندگان را به این فکر می اندازد که بدون چون و چرا معتقد شوند که بحث و برهانهای او باید عیب و ایرادهائی داشته باشد. در هرحال اغلب مردم اعتقاد به این قول را دشوار می یابند که واقعیت عبارت است از مجموعه ای یا منظومه ای از نفوس که محتویات آنها همان ادراکات اند. چه بسا نظر آنان دربارهٔ احتجاجات مك تاگرت از این قرار باشد که بگویند «پرمایه ولی بی پایه است.»

شاید ایراد کنند که این نظرگاه سطحی است. اگر احتجاجات مك تاگرت خوب است، غرابت نتایجش این واقعیت را تغییر نمی‌دهد. این در جای خود درست است. ولی این هم واقعیتی است که با آن احتجاجات کذایی کمتر فیلسوفی متقاعد شده است که واقعیت باید آن باشد که مك تاگرت می گوید.

۳. اصالت روح کثرت‌انگارانهٔ ج. وارد

مك تاگرت این آموزه را، که واقعیتِ موجود عبارت است از نفوس روحانی، با الحاد پیوند زده

48. duration

۴۹. *ماهیت موجودیت*، ۵۰۳.
۵۰. در کتاب *فلسفهٔ بریتانیایی درنیمهٔ قرن [بیستم]* ویراستهٔ میس C. A. Mace، ص ۴۵.

بود.[۵۱] ولی ایدئالیستهای تشخص گرا غالباً نوعی از خداشناسی را پذیرفته بودند. برای نمونه می توان از جیمز وارد[۵۲] (۱۸۴۳ ـ ۱۹۲۵) طبیعیدان، روانشناس و فیلسوف یاد کرد، که چندی در آلمان تحصیل و تحقیق کرد و در آنجا تحت تأثیر لوتسه[۵۳] قرار گرفت و سرانجام متصدی کرسی منطق وفلسفهٔ ذهن در کمبریج شد (۱۸۹۷ ـ ۱۹۲۵).

وارد در سال ۱۸۸۶ مقالهٔ مشهوری در باب روانشناسی به *دایرة المعارف بریتانیکا* داد که بعدها مبنای کتابش به نام *مبانی روانشناختی*[۵۴] (۱۹۱۸) قرار گرفت، اثری که به روشنی تأثیر فیلسوفان آلمان نظیر لوتسه، وونت[۵۵]، و برنتانو[۵۶] در آن مشهود است. وارد به شدت با روانشناسی تداعی مخالف بود. به نظر او محتوای آگاهی عبارت است از «صور و تصورات»؛ ولی اینها یك سیّاله یا متّصله می سازد. یعنی رویدادها یا تأثرات جدا جدا و مشخص از یکدیگر وجود ندارند که این سیاله یا متصلهٔ تصوری را بتوان به آنها تقسیم و تحویل کرد. آشکار است که یك صورت جدید [که وارد آگاهی شود] یك مادهٔ تازه است، ولی صرفاً یك «قلم» اضافی در سلسلهٔ آگاهی نمی سازد، بلکه زمینهٔ پیشین آگاهی را تعدیل می کند یا تااندازه ای آن را تغییر می دهد. بعلاوه هرصورتی عبارت ازصورتی است که برای یك ذهن حاصل است، یعنی تجربهٔ آن ذهن است. اندیشهٔ «روح» برای وارد یك مفهوم روانشناسی نیست؛ ولی در هرحال نمی توانیم از تصور وجود ذهن صرف نظر کنیم. چه آگاهی مستلزم توجه انتخابگرانه به این یا آن خصیصه یا جنبه از متّصلهٔ تصوری است؛ و این فعالیت ذهن در تحت نفوذ احساس لذت یا الم است. در هرحال اشتباه است که ذهن یا آگاهی را صرفاً تماشاگر، یعنی شناسندهٔ محض درنظر گیریم. زیرا جنبهٔ کنشی[۵۷] تجربه، اساسی است وفعالیت انتخابگرانه ای که از آن سخن گفتیم، خصلتاً غایت نگرانه است، یعنی ذهن فعال با نظر به یك غایت یا قصد داده های تصوری را انتخاب می کند یابه آنها توجه می یابد.[۵۸]

۵۱. مك تاگرت به این احتمال محض اذعان می کرد که محتمل است نفسی در جامعهٔ نفوس وجود داشته باشد که از نظرگاه تجربه بتواند نقش مهارکننده، اگرچه نه آفریننده، داشته باشد. ولی می افزود که دلیلی نداریم که قائل شویم در واقع چنین نفسی وجود دارد. و حتی اگر وجود می‌داشت، برابر با خدائی نبود که عرفاً در اندیشهٔ توحیدی ظاهر می گردد.

52. James Ward

۵۳. رودولف هرمان لوتسه (۱۸۱۷ ـ ۱۸۸۱) R. H. Lotze فیلسوف آلمانی...← *دایرة المعارف فارسی*.

54. *Psychological Principles*

۵۵. ویلهلم وونت (۱۸۳۲ ـ ۱۹۰۰) Wilhelm Wundt ــ م.

۵۶. فرانتس برنتانو (۱۸۳۸ ـ ۱۹۱۷) Franz Brentano فیلسوف ــ روانشناس آلمانی ــ اتریشی ــ م.

57. conative

۵۸. به عقیدهٔ نگارندهٔ این سطور، این رهیافت به روانشناسی، بسی عالیتر از رهیافت تداعی گرایان بود.

وارد در نخستین سلسله از «سخنرانیهای گیفورد»ش که در سال ۱۸۹۹ تحت عنوان *اصالت طبیعت ولاادریگری*[59] منتشر شد به آنچه برداشت اصالت طبیعی از جهان می نامید حمله کرد. باید بین علوم طبیعی از یك سو، و اصالت طبیعی فلسفی از سوی دیگر، فرق بگذاریم. فی المثل علم مکانیك را که صرفاً «با جنبه های کمّی پدیده های طبیعی سر وکاردارد»[۶۰] نباید با نظریهٔ مکانیکی یا ماشین وار انگاری طبیعت خلط کرد «که می کوشد جهان بالفعل را به مکانیسم بالفعل تحویل کند.»[۶۱] فیلسوفی که چنین نظریه ای را می پذیرد معتقد است که قواعد وقوانین مکانیك تعبیه های صرفاً انتزاعی و انتخابی برای معامله با محیط در تحت جنبه های خاص، یعنی تعبیه هایی که اعتبار محدود داشته باشد، نیست، بلکه ماهیت واقعیت عینی را به شیوه ای رسا برما آشکار می سازد. و در این اعتقاد برخطاست. فی المثل اسپنسر می کوشد که حرکت تکامل را از اصول مکانیکی بیرون بکشد و این واقعیت را نمی بیند که در روند تکامل، سطوح مختلفی می بالند وبرمی آیند که باید مقولات و مفاهیم مناسبشان را برآنها اطلاق کرد.[۶۲]

دوگانه انگاری، به عنوان بدیل محتملی برای اصالت طبیعت، غیرقابل دفاع است. درست است که ساخت اساسی تجربه همانا رابطهٔ ذهن ـ عین است. ولی این تمایز برابر با دوگانه انگاری ذهن و ماده نیست. زیرا حتی وقتی که عین همان باشد که ما شیء مادی می نامیم، همین واقعیت که او در وحدت رابطهٔ ذهن ـ عین سهیم است، نشان می دهد که او نمی تواند بکلی با ذهن ناهمگن باشد. هیچ دوگانه انگاریی بین ذهن و ماده نمی تواند تاب انتقاد بیاورد.

وارد با ردّ اصالت ماده، درهیأت نظریهٔ مکانیکی طبیعت و دوگانه انگاری، به نظرگاهی روی می آورد که خود یگانه انگاری اصالت روحی[۶۳] می نامد. ولی این اصطلاح بیانگر این عقیده نیست که فقط یك جوهر یا یك موجود وجود دارد. نظرگاه وارد این است که همهٔ حقایق و هستیها به یك معنی روحانی اند. یعنی همهٔ آنها یك جنبهٔ روحی دارند. بدینسان این نظریه کثرت انگارانه است و وارد در دومین سلسله از «سخنرانیهای گیفورد»ش که در سال ۱۹۱۱ تحت عنوان *قلمرو غایات یا کثرت انگاری و خداپرستی*[۶۴] منتشر شد بیشتر از اصالت روح کثرت انگارانه سخن می گوید تا یگانه انگاری اصالت روحی. هرچند اگر اصطلاح اخیر به درستی فهم شود هردو یك معنی دارند.

59. *Naturalism and Agnosticism*

۶۰. *اصالت طبیعت ولاادریگری*، ۱، ص هشت.

۶۱. پیشین.

۶۲. وارد همیشه دقت نمی کند که فرق گذاری خودش را در مورد علوم طبیعی و اصالت طبیعتِ فلسفی مدّنظر داشته باشد. و به نحوی سخن می گوید که گویی علم مکانیك با «موجود بالفعل» سروکار ندارد.

63. spiritualistic monism

64. *The Realm of Ends or Pluralism and Theism*

شاید از نظر بعضی از خوانندگان خارق عادت بنماید که یکی از استادان بالنسبه عصر جدید کمبریج طرفدار نظریهٔ همه روانی[۶۵] باشد. ولی وارد نمی‌خواهد، بیش از آنچه لایب نیتس می‌خواست،[۶۶] بگوید که هرموجود یا جوهر فرد[۶۷] از چیزی برخوردار است که آگاهی می‌نامیمش. مراد اینان بیشتر این است که چیزی به نام مادهٔ محض مطلق وجود ندارد، بلکه هرکانون فعالیت به میزانی، و غالباً به میزان ناچیزی از «ذهن‌مندی»[۶۸] برخوردار است. بعلاوه وارد ادعا می‌کند که اصالت روح کثرت انگارانه آموزه‌ای نیست که به نحو پیشینی به آن رسیده باشد، بلکه مبتنی بر تجربه است.[۶۹] «جهان صرفاً همان گونه که ما می‌یابیمش درنظر گرفته شده، یعنی به صورت کثرتی از افراد فعال که فقط در همکنشی متقابل و از طریق آن با هم یگانه شده‌اند. این همکنشیها نیز برطبق شباهت با دادوستد اجتماعی، بسان یك تعامل تجاری[۷۰] تفسیر می‌شود، یعنی مبتنی بر شناخت و اراده است.»[۷۱]

باری وارد اذعان می‌کند که می‌توان دربرابر این تصورِ کثرتِ کانونهای فعال تجربه‌متوقف ماند. چه کانت مغلطه‌هایی را که در به اصطلاح دلایل برهانی معهود وجود خداوند بوده برملا کرده است. در عین حال خداپرستی وحدتی را تأمین می‌کند که کثرت‌انگاری بدون خدا فاقد آن است. به علاوه مفهوم آفرینش و بقا وجود کثرت ماسوا را روشن می‌سازد، هرچند آفرینش باید بروفق «زمینه و نتیجه» فهمیده شود، نه «علت و معلول». «خداوند زمینهٔ هستی جهان است، یعنی *علت وجودی*[۷۲] آن است.»[۷۳] علاوه براین وارد به شیوه‌ای پراگماتیستی احتجاج می‌کند

65. Panpsychism

۶۶. کثرت‌انگاری وارد شباهت به جواهر فرد (مونادولوژی) لایب نیتس دارد، مگر در این مورد که جواهر فرد وارد «دربسته» نیستند بلکه بریکدیگر اثر دارند.

67. monad 68. mentality

۶۹. طبق نظر وارد، تنها گزاره‌های پیشینی‌ای که در آنها چون و چرا نمی‌شود کرد، «گزاره‌های کاملا صوری»اند (*قلمرو غایات*، ص ۲۲۷) یعنی گزاره‌های منطق و ریاضیات. اینها اطلاعات واقعی و تجربی دربارهٔ جهان نمی‌دهند. باری اگر فیلسوفی اذعان کند که ماهیت واقعیت را از جدولی ازمقولات استنباط کرده است، و این مقولات قابل اطلاق به جهان باشد، معلوم می‌شود که در درجهٔ اول آنها را از تجربه اخذ کرده است.

70. mutuum commercium

۷۱. *قلمرو غایات*، ص ۲۲۵. آشکارست که هرچه همه روانی کمتر غریب بنماید، بیشتر در معرض این اظهارنظر است که اطلاع جدیدی دربرندارد، بلکه صرفاً عبارتست از تعبیر و تفسیر رفتار مشهور اشیاء برطبق تمثیلات انتخابی معین. این سؤال که آیا این تعبیر وتفسیر صادق است یا نه به صورت این سؤال درمی‌آید که آیا فلان وصف مناسب است یا نه، نه اینکه آیا فلان رفتار صورت گرفته یانه.

72. ratio essendi

۷۳. پیشین، ص ۲۳۴.

که پذیرفتن مفهوم خدا این فایده را دارد که اعتماد کثرت انگاران را به اهمیت وجود متناهی و به تحقق نهائی آرمان قلمرو غایات افزایش می‌دهد. بدون خداوندی که هم به نحو متعالی و هم به نحو حالّه در جهان دست داشته باشد «جهان چه بسا جاودانه همین *هماهنگی چیزهای ناهماهنگ*[۷۴] که ما اکنون می‌یابیم باقی بماند.»[۷۵]

۴. اظهار نظر کلی

ما می‌توانیم بدون خطر به چنین تعمیمی بپردازیم که یکی از عوامل اساسی در ایدئالیسم متشخص عبارت است از ارزشگذاری، یعنی اینکه تشخص یا شخصیت، والاترین ارزش را در حوزهٔ تجربهٔ ما نمایان می‌سازد. این قول شاید قابل اطلاق به فلسفهٔ مك تاگرت ننماید، که می‌گوید به شیوهٔ استدلال پیشینی ثابت می‌کند که چه خصایصی باید به موجود متعلق باشد و سپس می‌پژوهد که کدام نوع از اشیاء که دربادی نظر جوهرند، واقعاً دارای چنین خصایصی هستند. ولی البته ضرورةً از آن چنین برنمی‌آید که ارزشگذاری حتی در فلسفهٔ او تشکیل یك عامل ضمنی و مؤثر نمی‌دهد. در هرحال روشن است که تجدیدنظر پرینگل-پاتیسون درایدئالیسم مطلق، ناشی از اعتقاد به ارزش غائی تشخص بود، و اصالت روح کثرت انگارانهٔ جیمز وارد هم با چنین اعتقادی پیوند داشت.

آشکار است که ایدئالیسم متشخص صرفاً عبارت از چنین ارزشگذاریی نبود. بلکه متضمن این اعتقاد هم بود که تشخص یا شخصیت را باید به عنوان مفتاحی بر ماهیت واقعیت، و کوششی پیگیر در جهت تعبیر و تفسیر واقعیت در پرتو این اعتقاد تلقی کرد. منظور این است که ایدئالیسم متشخص بیشتر گرایش به کثرت انگاری دارد تا یگانه انگاری. در فلسفه‌های مك تاگرت و جیمز وارد برداشت کثرت انگارانه از جهان آشکارا غلبه دارد. این برداشت در پرینگل-پاتیسون که تمسك به اندیشهٔ «مطلق» همچون تجربه‌ای فراگیر دارد، چیره نیست. در عین حال ارزشی که او به تشخص متناهی می‌گذارد او را برآن می‌دارد که بکوشد تا آموزهٔ «واحد» را به نحوی تعبیر وتفسیر کند که مستلزم غرق یا محو شدن «کثیر» در «واحد» نباشد.

نتیجهٔ طبیعی اش در متافیزیك، یعنی درگرایش از یگانه انگاری به کثرت انگاری، در پرتو اعتقاد به ارزش شخصیت، همانا تأیید نوعی خداپرستی توحیدی است. در مورد استثنایی مك تاگرت، مطلق فی‌الواقع همچون مجموعه یا منظومه‌ای از نفوس روحانی متناهی تعبیر می‌شود. در مورد پرینگل-پاتیسون تحول به خداپرستی توحیدی صریح، ازتوجه به نفوذی که سنت ایدئالیسم مطلق در او داشته، برمی‌آید. ولی به اصطلاح پویائی درونی ایدئالیسم مطلق،

74. rerum concordia discors

۷۵. پیشین، ص ۴۲۱.

راه به این تعبیر می‌دهد که واقعیت غائی در سرشت خویش متشخص است و چنان است که به واقعیت مستقل داشتن شخصیتهای متناهی امکان می‌دهد. طبق نظر ایدئالیستهای مطلق، چنانکه پیشتر دیدیم، مفهوم خدا می‌بایست به مفهوم «مطلق» بدل گردد. ولی درایدئالیسم متشخص مفهوم مطلق گرایش به این دارد که از نو به مفهوم خدا مبدل گردد. آری مك تاگرت به برداشت خود از جامعه یا منظومهٔ نفوس روحانی، به چشم تعبیر و تفسیر شایسته‌ای از مطلق هگل می‌نگرد. ولی در جیمز وارد است که می‌توان آشکارا گذر به خداپرستی توحیدی را مشاهده کرد. و عجبی نیست که او صریحاً همانندی اش را با کانت، و نه هگل، تصریح می‌کند.

اینکه اطلاق اصطلاح «ایدئالیسم متشخص» را می‌توانیم تا چه حد بسط دهیم به اختیار و انتخاب خودمان است. فی‌المثل ویلیام ریتچی سورلی[۷۶] (۱۸۵۵ ـ ۱۹۳۵) را درنظر آورید که از سال ۱۹۰۰ تا ۱۹۳۲ متصدی کرسی فلسفهٔ اخلاق در کمبریج بود. او عمدتاً به مسائلی که با ماهیت ارزشها و ارزشگذاری مربوط است، می‌پرداخت و شاید درست‌تر این باشد که او را «فیلسوف ارزش» بشماریم. اودر نوعی از نظریهٔ فلسفی عام پژوهش می‌کرد که چون بخواهیم ارزشها را به عنوان عواملی در واقعیت به حساب آوریم، با آن سروکار خواهیم داشت. از این قرار بود که او تأکید می‌ورزید که انسانها «حاملان ارزش»اند[۷۷] و اینکه متافیزیك در مفهوم خدا اعتلا می‌یابد. خدا نه فقط به مفهوم آفریننده بلکه همچنین به مفهوم «ذات و منبع همهٔ ارزشها، و نیز مفهوم اینکه مایل است این ارزشها میان موجودات مختاری که هستی خود را مرهون او هستند، مشترك باشد.»[۷۸] و نتیجهٔ کلی تأملاتش چنان است که به نحو معقولی می‌توان او را در ردیف ایدئالیستهای تشخص گرا آورد.

باری نمی‌توان از ما انتظار داشت که خلاصهٔ آراء همهٔ فیلسوفان بریتانیایی را که می‌توان ایدئالیستهای تشخص گرا نامیدشان، در اینجا به دست دهیم. به جای این می‌توانیم توجه خوانندگان را به تفاوتهای نگرش ایدئالیستهای مطلق و ایدئالیستهای متشخص نسبت به علوم وجود دارد، جلب کنیم. البته برادلی اعتبار علم را در حدّ و درسطح خود انکار نمی‌کند. ولی از آنجا که اندیشهٔ استدلالی را به حوزهٔ نمود نسبت می‌دهد، لاجرم براین است که علوم نمی‌توانند ماهیت واقعیت را ـــ به نحوی که از نمود ممتاز باشد ـــ برما آشکار کنند. آری همین نگرش را به طرزی قوی‌تر درمك تاگرت می‌یابیم که از نظر او جهان زمانی ـ مکانی همانا نمود است. و حتی جیمز وارد، در مناقشه‌ای که با اصالت طبیعت و نظریهٔ ماشین‌وار انگاری جهان دارد، قدرت علم را دراینکه ماهت واقعیت را برما آشکار سازد، انکار می‌کند و بر خصلت انسان

76. William Ritchie Sorley

۷۷. *فلسفهٔ معاصر بریتانیا*، ص ۲۵۴.
۷۸. پیشین، ص ۲۶۵.

پرورده‌ٔ مفاهیم علمی تأکید دارد، که باید از روی سودمندیشان مورد قضاوت قرار گیرند نه با ادعای راه داشتن به حقیقت مطلق. درعین حال معتقد است که علوم عینی، نظیر زیست شناسی و روانشناسی، القاگر و مؤید فلسفهٔ کثرت انگارانهٔ او هستند. و به طور کلی، ایدئالیستهای متشخص یا تشخص گرا آن قدرها که می‌خواهند با ادعای فلسفه‌های اصالت مادی و مکانیستی که خود را فرآورد منطقی علوم می‌خوانند، دربیفتند، نمی‌خواهند به قضاوت دربارهٔ علم و نسبت دادن آن به حوزهٔ نمود بکوشند. باری گرایش کلی ایدئالیسم متشخص تمسك به این واقعیت است که علوم مختلف نیاز به مقولات مختلف دارند تا با سطوح مختلف تجربه یا جنبه‌های واقعیت رابطه برقرار سازند، دیگر اینکه متافیزیك را توسعهٔ مشروع و درواقع ضروری حوزهٔ تعبیر و تفسیر تلقی کنند، و نه تنها راه به شناخت واقعیت که علوم تجربی محدود به حوزهٔ نمود، بالضرورة از ساحت آن رانده شده است. این برداشت شاید قابل اطلاق به مك تاگرت نباشد. ولی او خود **نوع منحصر به فرد**[79] است. تلقی کلی ایدئالیستهای متشخص این احتجاج است که تجربه ورهیافت تجربی به فلسفه، بیشتر مؤید کثرت انگاری است تا آن نوع ازیگانه انگاری که مختص ایدئالیسم مطلق است، و اگر ما انواع مختلف علم را درمدّنظر آوریم،[80] می توانیم دید که فلسفهٔ متافیزیکی نقطهٔ مقابل علم نیست، بلکه قلهٔ طبیعی تعبیر و تفسیری از واقعیت است که درآن علوم نقش خود را ایفا کرده‌اند.

نکتهٔ آخر اینکه، اگر نظام مك تاگرت را استثنا کنیم، ایدئالیسم متشخص طبعاً چنان بود که برای فیلسوفان دینی مشرب جاذبه داشت، یعنی فیلسوفانی که می‌بایست برای ایراد سخنرانیهای گیفورد مناسب باشند. و آنچه ایدئالیستهای تشخص گرا نوشتند به طور کلی از نظر دینی روشنگر بود. اسلوب فلسفه شان آشکارا بسی کمتر از ایدئالیسم مطلق برادلی مخرّب دین و ایمان مسیحی بود.[81] ولی هرچند فلسفه‌های گوناگونی که می‌توان به نحو معقولی نمایندهٔ ایدئالیسم متشخص شمردشان از نظرگاه اخلاقی ودینی روشنگر وراهگشا هستند، این تصوررا در ذهن ایجاد می‌کنند که لااقل در جنبهٔ متافیزیکی ترشان یك سلسله بیان عقاید شخصی اند که جنبهٔ استدلالی آنها ضعیفتر است تا تأکید انتخابیشان برجنبه‌های خاصی از واقعیت.[82] و دلیلش معلوم است که چرا سایر فیلسوفان کمبریج در طول حیات جیمز وارد و سورلی، پیشنهاد می‌کردند که به جای اهتمام در به دست دادن تعبیر و تفسیرهای عظیم از

79. *sui generis*

۸۰. هنگامی که وارد می‌نویسد که چنین می‌نماید که علم، به ما شناختی از امور و اشیاء واقعی عینی نمی‌دهد، در درجهٔ اول علم مکانیك را که شاخه‌ای از ریاضیات می‌داند درنظر دارد. چنانکه پیشتر گفته شد خود او روانشناس بود.

۸۱. منظورمن این نیست که برادلی را می‌توان به درستی یك متفکر لامذهب به حساب آورد. درعین حال مفهوم «خدا» از نظر او متعلق به حوزهٔ نمود است، و اگر او را یك متفکر مسیحی قلمداد کنند درست نیست. و فی الواقع هم نبود.

۸۲. مك تاگرت برآن بود که به مدد احتجاج و استدلال نیرومند به آن نتایج رسیده است. ولی نتایج و استنباطهائی که او

←

واقعیت، بهتر است پرسشهایمان را با حداکثر دقت و صراحت ممکن تنظیم کنیم و یکی یکی به آنها بپردازیم. باری هرچند این پیشنهاد خیلی معقول و عملی به نظر می‌رسد، مشکل اینجاست که مسائل فلسفی درهم تنیده اند. و این اندیشه که فلسفه به پرسشهای معلوم و معین و شسته رفته تقطیع شود، که بتوان جداگانه به آنها پاسخ داد، در عمل چنانکه بعضیها امیدوار بوده اند، چندان بارآور نبوده است. مع الوصف، غیرقابل انکار است که نظامهای ایدئالیستی در فضای فلسفهٔ امروز بریتانیا، متعلق به مرحلهٔ گذشتهٔ فکر به نظر می‌رسند. این امر آنها را مادهٔ مناسبی برای تحقیق مورّخان فلسفه می‌سازد. ولی مورخ فلسفه هم سرگشته خواهد شد که آیا تخصیص دادن فصل وبخشهائی به نظامهائی که به اندازهٔ نظام هگل در اذهان اثر نگذاشته، موجه است یا نه. این نکته را هم باید گفت که ایدئالیسم تشخص گرا نمایانگر اعتراض مداوم شخصیتهای متناهی است درقبال جذب و محو شدن دریك «واحد» عظیم، صرف نظر ازاینکه این واحد چگونه فهمیده شود. گفتنش آسان است که بگویند تشخص یا شخصیت همانا جزو «نمود» است؛ ولی هیچ نظام یگانه انگارانه‌ای هرگز توضیح نداده است که خود حوزهٔ نمود چگونه نشأت گرفته است.

به آنها رسیده بود، از نظرگاه دینی روشنگری وراهگشایی خاصی نداشت، مگر اینکه شخص بگوید وجود یا عدم خدا از نظر دین بی‌تفاوت است.

بخش سوّم

ایدئالیسم در آمریکا

فصل ۱۱

پیش درآمد

۱. سرآغاز فلسفه در امریکا ـ جانسون و ادواردز

سابقه و منشأ دوردست اندیشهٔ فلسفی در امریکا به پیرایشگران[1] نیوانگلند[2] مربوط می گردد. پیداست که نخستین هدف پیرایشگران سامان دادن زندگیشان برطبق اصول دینی و اخلاقیی بود که بدان اعتقاد داشتند. آنان به معنای غیرفلسفی کلمه، ایدئالیست بودند. همچنین کالوینیستهایی بودند که اجازه نداشتند از آنچه اصول دیانت رسمی (ارتدوکسی) شمرده می شد تمرّد کنند. درعین حال می توان در اندیشهٔ آنان عنصری از تأمل فلسفی یافت، تأملی که عمدتاً تحت تأثیر پتروس راموس[3] یا پی یر دولارامه[4] (۱۵۱۵ ـ ۱۵۷۲) و *دایرة المعارف* یوهان هاینریش الستد[5] (۱۵۸۸ ـ ۱۶۳۸) بود. پتروس راموس، اومانیست و منطق‌دان معروف فرانسوی، درسال ۱۵۶۱ به آیین کالون گروید. او مدافع نظام آزادی کلیساهای محلی[6] بود و سرانجام در قتل عام سن بارتلمی[7] کشته شد. بدینسان او دارای صفات ممتازی بود که طرفداران نظام آزادی کلیساهای محلی درنیوانگلند او را حامی فکری خود به شمار آورند. الستد، که پیرو ملانکتون[8] وهمچنین شاگرد پتروس راموس بود، در سال ۱۶۳۰ دایرة المعارفی در زمینهٔ هنرها و علوم منتشر کرد. این اثر که صبغهٔ افلاطونی داشت، دارای بخشی بود که الستد *باستان‌شناخت*[9] نامیده بود یعنی نظامی از مبانی معرفت و هستی. این اثر در نیوانگلند به

1. Puritans 2. New England 3. Petrus Ramus 4. Pierre de la Ramée
5. Johann Heinrich Alsted 6. Congregationalism

۷. کشتار Saint - Barthélemy، کشتار پروتستانها در سلطنت شارل نهم (برای تفصیل نگاه کنید به: *دایرة المعارف فارسی*).

۸. ملانکتون [= ملانتون] Melanchton صورت یونانی شدهٔ لقب فیلیپ شوارتزرت Philipp Schwartzert (۱۴۹۷ ـ ۱۵۶۰) محقق و مصلح دینی آلمانی. ـ م.

9. *archeologia*

صورت کتاب درسی مردم‌پسندی درآمده بود.

وابستگی‌های دینی نخستین مرحله از اندیشهٔ فلسفی امریکا، از این واقعیت که نخستین فیلسوفان، رجال روحانی بودند، هویدا بود. سمیوئل جانسون[۱۰] (۱۶۹۶ ـ ۱۷۷۲) یك نمونه از آنان بود. او در ابتدا از روحانیون طرفدار نظام آزادی کلیساهای محلی بود، و در سال ۱۷۷۲ به کلیسای انگلیکان پیوست و به دنبال آن مدارجی را در کلیسای انگلیکان پیمود. در سال ۱۷۵۴ به عنوان نخستین رئیس کینگز کالج نیویورك ــ دانشگاه کلمبیای فعلی ــ منصوب شد.

جانسون در زندگینامهٔ خود نوشتش می نویسد که هنگام تحصیل او در ییل، سطح آموزش نازل بوده است. در واقع در قیاس با معیارهای آموزشی ساکنان اولیه‌ای که در انگلستان بارآمده بودند، نازل هم بوده است. در واقع نام دکارت، بویل، لاك و نیوتون برای آنان ناشناس نبود و آشنایی با آثار لاك و نیوتون، رفته رفته جوانه‌های تازهٔ تفکر را می‌دماند. ولی گرایش نیرومندی در این جهت وجود داشت که معارف غیردینی را با بعضی آثار راموس و آلستد برابر نهند و مقایسه کنند و جریانهای جدید فلسفی را خطری برای خلوص ایمان دینی تلقی کنند. به عبارت دیگر یك نوع مدرسیگری [= اسکولاستیسیسم] که در گذشته منشأ خیر واقع شده بود، بر انتشار اندیشه‌های نوین نظارت می کرد.

خود جانسون تحت تأثیر بارکلی واقع شده بود. او در خلال سفر بارکلی به رُدآیلند[۱۱] (در سالهای ۱۷۲۹ ـ ۱۷۳۱) با او آشنا شده وکتاب *فلسفهٔ مقدماتی*[۱۲] خود را که درسال ۱۷۵۲ انتشار یافت، به او اهدا کرده بود.[۱۳]

ولی جانسون، هرچند عمیقاً تحت تأثیر نامادّی‌انگاری[۱۴] بارکلی قرار گرفته بود، آمادهٔ قبول این گونه آراء او که زمان و مکان روابط خاص بین تصورات خاص است و زمان و مکان بی‌نهایت صرفاً تصورات انتزاعی است، نبود. او به حفظ نظریهٔ نیوتون ـ کلارك درباب زمان و مکان مطلق، براین مبنا که وجود کثیری از جانداران متناهی متضمن وجود آنهاست، تعلق خاطر داشت. فی‌المثل اگر زمان و مکان مطلقی درکار نباشد همهٔ جانداران جزئی یا متناهی درهم ادغام می شوند. علاوه براین جانسون می کوشید که نظریهٔ بارکلی درباب تصورات را در قالب افلاطونی بریزد، و قائل شود که همهٔ تصورات، المثنای اعیان ثابتهٔ[۱۵] موجود در علم الهی هستند. به تعبیری دیگر، جانسون با آنکه نامادی‌انگاری بارکلی را خوش می‌داشت، می کوشید آن را با سنت افلاطونی که در فضای فکری امریکا حضور داشت، سازگاری دهد.

10. Samuel Johnson 11. Rhode Island 12. *Elementa Philosophica*

۱۳. مکاتبات فلسفی جانسون با بارکلی در مجلد دوم آثار بارکلی ــ طبع انتقادی پروفسور جزوپ T. E. Jossop ــ آمده است.

14. immaterialism 15. archetypes

یك نمایندهٔ شناخته‌تر اندیشهٔ قرن هجدهمی امریکا، جانثن ادواردز[16] (۱۷۰۳ ـ ۱۷۵۸)، متکلم طرفدار نظام آزادی کلیساهای محلی بود. او که تحصیلکردهٔ ییل بود، در سال ۱۷۱۷ با جستار[17] لاك و در ۱۷۰۳ با کتاب پژوهشی در منشأ *تصورات ما از زیبایی و فضیلت*[18] اثر هاچسون[19] آشنا شد. او با آنکه در درجهٔ اول یك متکلم کالونی بود که در قسمت اعظم عمرش مقامات روحانی داشت، می‌کوشید تا به تلفیقی بین کلام کالونی و فلسفهٔ جدید دست یابد یا به تعبیر دیگر او در تعبیر و تفسیر کلام کالونی، از آرائی که از فلسفهٔ معاصر برگرفته بود، سود می‌جست. در سال ۱۷۵۷ رئیس کالج پرینستون ــ دانشگاه پرینستون فعلی ــ واقع درنیوجرسی شد ولی در سال بعد براثر ابتلا به آبله درگذشت.

ادواردز جهان را فقط موجود در علم یا ذات الهی می‌داند. مکان که ضروری و نامتناهی و سرمدی است در واقع یکی از صفات خداوند است. به علاوه فقط ارواحند که به معنی حقیقی کلمه جوهرند. هیچ‌گونه جواهر مادی ظاهراً مستقل که دارای کنش علّی باشد وجود ندارد. بی‌شك طبیعت به عنوان یك نمود وجود دارد، و ازنظرگاه اهل علم که با پدیده‌ها یا نمودها سروکار دارند، یکسانی ویکنواختی یعنی نظم و نظام ثابت هم در طبیعت هست. دانشمند طبیعی کاملا بحق از قوانین طبیعی سخن می‌گوید. ولی از منظری ژرفتر و فلسفی که بنگریم، اذعان می‌کنیم که فقط یك کنش علّی واقعی وجود دارد و آن هم از آن خداست. نه فقط حفظ و ابقای اشیاء متناهی آفرینش مدام و مکرر است، بلکه یکسانی و همنواختی طبیعت نیز، از نظرگاه فلسفی و به قول ادواردز ساخته و پرداختهٔ ارادهٔ مختار الهی است. درواقع در طبیعت، رابطهٔ ضروری به عنوان علیت فاعلی وجود ندارد؛ همهٔ پیوندها در تحلیل آخر حکم و فعالیت مایشاء خداوند است.

این واقعیت که ادواردز همانند بارکلی وجود جوهر مادی را منکر است ولی قائل به هستی جواهر روحانی است نباید براین حمل شود که از نظر او ارادهٔ انسان استثنائی براین حقیقت کلی است که فقط خداوند است که علت حقیقی است. البته ازیك نظر می‌توانیم گفت که او از روابط، علی‌الخصوص ازرابطهٔ علّی، تحلیل اصالت تجربی به دست می‌دهد. ولی این تحلیل بانظر مکتب کالون درباب قدرت مطلق[20] یا همه توانی و علیت الهی ترکیب شده وایدئالیسمی متافیزیکی ساخته است که درآن خداوند تنها علت اصیل است. ادواردز در کتاب *آزادی اراده*[21] اش صریحاً اندیشهٔ خودمختاری ارادهٔ انسانی را رد می‌کند. به نظر او این برداشت باطل است، وبیان نظریهٔ آرمینیوس[22] است که بگوییم ارادهٔ انسان می‌تواند دربرابر تمایل یا

16. Jonathan Edwards 17. *Essay* 18. *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* 19. Hutcheson 20. omnipotence 21. *Freedom of the Will* 22. Arminius

انگیزهٔ قوی تر، شِقّی را که ضعیف تر است انتخاب کند.[۲۳] انتخاب همیشه به مدد انگیزهٔ غالب تعیین می شود و این انگیزهٔ غالب نیز به نوبهٔ خود به مدد آنچه خیر بزرگتر می نماید، تعیین می گردد. اگر مطابق اصطلاحات کلامی بحث کنیم، انتخاب انسان به ارادهٔ آفریدگارش از پیش مقدرشده است. ولی اشتباه است اگر تصور کنیم که این واقعیت انسان را از قید همهٔ مسؤولیت های اخلاقی اش آزاد می سازد. چه قضاوت اخلاقی دربارهٔ یك عمل صرفاً بستگی به ماهیت آن عمل دارد، نه علت آن. یك عمل بد، قطع نظر از آنکه علتش چیست، همچنان یك عمل بد است.

یکی از نمونه های جالب توجه اندیشهٔ ادواردز نظریهٔ اوست دربارهٔ خداآگاهی[۲۴] یا آگاهی مستقیم از علوّ و نیکی خداوند. به طور کلی این نظریه با نظریهٔ «بیداری بزرگ»[۲۵] احیاگران[۲۶] سالهای ۱۷۴۰ ـ ۱۷۴۱ همدل بود. همچنین بر آن بود که عواطف دینی ــ که رساله ای دربارهٔ آن نوشته بود ــ درك و دریافت علو الهی را آشکار می سازد. این درك و دریافت را باید به «دل» نسبت داد نه به «عقل». و در عین حال می کوشید که بین خداآگاهی و بیانات پرشور و احساس که در اجتماعات احیاگران رواج داشت، فرق بگذارد. با این کار نظریه ای از خداآگاهی تدوین کرد، که معقول است اگر انتظار دیدن نفوذ زیبایی شناسی و آراء اخلاقی هاچسون را درآن داشته باشیم.

برطبق نظر ادواردز درست همان طور که شیرین بودن عسل در اساس قضاوت نظری ما راجع به شیرین بودن عسل نهفته است، و بر آن هم سبقت دارد، حس یا احساس مقدس بودن یا قدّوسیّت الهی دراساس این قضاوت که خدا مقدّس است نهفته است. به طور کلی، درست همان طور که احساس زیبایی یك شیء یا اعتلای اخلاقی یك فرد در قضاوتهائی که این حس یا احساس را بیان می کند، مسلم گرفته شده است، همان طور هم احساس علوّ و عظمت الهی در قضاوتهای «عقلی» و «علمی» ما راجع به خداوند مسلم انگاشته شده است. شاید براین تعبیر «درست همان طور» انتقاد وارد باشد. چه خداآگاهی درنظر ادواردز عبارتست از تسلیم ورضای هستی ما دربرابر هستی الهی، و منشأ فراطبیعی دارد. ولی نکته دراین است که انسان می تواند ازطریق یك نوع تجربه شبیه به ادراك حسی، و لذتی که ازمشاهدهٔ یك چیز زیبا یا نیکی اخلاقی می برد، از خدا آگاه شود.

شاید دراین نظریّه نفوذ اصالت تجربهٔ[۲۷] لاکی را بتوانیم مشاهده کنیم. البته مراد من این

۲۳. ظاهراً اگر مراد از تمایل غالب یا انگیزهٔ قوی تر آن باشد که در عمل غلبه می یابد، دیگر لغو است که بگوییم ما می توانیم در قبال آن مقاومت کنیم. ولی آن گاه این گفته که ما همواره از آن [یعنی از تمایل غالب] پیروی می کنیم توضیح واضحات یا همانگوئی خواهد بود.

24. sense of God 25. «Great Awakening» 26. revivalists 27. empiricism

نیست که بگویم خود لاك عقیده اش را به خداوند بر پایهٔ احساس و شهود گذارده بود. دراین مورد رهیافت او اصالت عقلی[28] بود و بدگمانی او به «شور و شوق» هم که شهرهٔ خاصّ و عامّ است. ولی تأکید کلی اش دربارهٔ اولویّت تجربهٔ حسی را شاید بتوان یکی از عواملی دانست که در ذهن ادواردز اثر گذارده، گو اینکه نفوذ اندیشهٔ هاچسون درباب احساس زیبایی اخلاقی یا علوّ و عظمت [طبع]، بیشك واضح تر است.

ادواردز چندان نزیست که طرح تألیف یك نظام کلامی (الهیاتی) را به عمل درآورد و آن نظام را برطبق یك روش جدید بپرورد. ولی به عنوان یك متکلم، صاحب نفوذ بود. و کوشش او درتلفیق کلام کالونی، ایدئالیسم و اصالت تجربهٔ لاکی و جهان‌بینی نیوتون نخستین جلوهٔ بزرگ اندیشهٔ فلسفی امریکائی را تشکیل می‌دهد.

۲. روشنگری در امریکا ـ فرانکلین و جفرسون

در اروپا، قرن هجدهم عصر روشنگری بود. امریکا نیز از آن چیزی که معمولا روشنگری خوانده می شود بهره مند بود. البته آن چیز در حوزهٔ فلسفه فی الواقع قابل مقایسه با نظایرش در انگلستان و فرانسه نبود. ولی درهر حال در تاریخ حیات معنوی امریکا خالی از اهمیت نیست.

نخستین ویژگی این روشنگری همانا تلاش در جهت جداسازی فضایل اخلاقی پیرایشگرانه از فحواهای کلامی آنها بود، تلاشی که در تأملات بنجمین فرانکلین[29] (۱۷۰۶ ـ ۱۷۹۰) به خوبی تجلی یافته است. او ستایشگر ویلیام ولستون[30]، دئیست [= خداشناس طبیعی] انگلیسی بود، و کسی نبود که پا به جای پای سمیوئل جانسون یا جانثن ادواردز بگذارد. اعلام کرده بود که وحی[31] در ترازوی او وزنی ندارد. و قاطعانه برآن بود که به اخلاقیات باید مبنای اصالت فایده ای دارد، نه مبنای کلامی. بعضی از انواع اعمال به حال فرد و جامعه سودمند و بعضی انواع دیگر زیانمندند. دستهٔ اول از اعمال را مطلوب و دستهٔ دوم را ممنوع شمرد. فضایلی نظیر خویشتنداری و سختکوشی نظر به فایده‌مندیشان توجیه می شوند. خصایل نقطهٔ مقابل آنها، از آن روی قابل نکوهش اند که در راه منافع جامعه و موفقیت فردی اخلال می کنند.

فرانکلین را با همهٔ شهرتش بسختی می توان یك فیلسوف عمیق به حساب آورد، حتی علی‌رغم اینکه یکی ازمؤسسان انجمن فلسفی امریکا بوده است. کاریکاتور ساختن ازنگرش اخلاقی او کار ساده ای است. این نکته مسلم است که فرانکلین، صداقت، صمیمیت و اخلاص را می ستود، فضایلی که پیرایشگران آنها را بسیار گرامی می دارند و برای رفاه انسان ضروری

28. rationalistic 29. Benjamin Franklin 30. William Wollaston
31. revelation

می‌دانند ولی چون این فضایل از آن روی ستایش شوند که مردم صدیق و صمیمی در زندگی موفقترند تا مردم ناصدیق و ناصمیمی، آنگاه جای آرمانخواهی دینی پیرایشگرانه را، مصلحت‌اندیشی[۳۲] مبتذلی می‌گیرد. دیگر جایی برای انسانی که از نظر متکلمان پیرایشگر افلاطونی مشرب‌تر تخلّق به اخلاق الله می‌یابد نیست. بلکه می‌گویند «سحرخیز باش تا کامروا باشی». که شاید پند معقولی باشد اما تعالی‌بخش نیست.

باری، حتی اگر تأملات فرانکلین تا حدودی رنگ ابتذال به خود می‌گیرد، ولی نمایانگر همان نهضتی است که می‌کوشد اخلاق را برسر پای خود استوار بدارد و آن را از کلام جدا کند. یعنی همان نهضت و کوششی که صورتهای فرهیخته‌ترش را در فلسفهٔ قرن هجدهمی اروپایی می‌یابیم. و جامهٔ غیردینی پوشاندن به فضایل پیرایشگرانه، درسیر تکوین نگرش فلسفی امریکایی حائز اهمیت تاریخی معتنابهی بوده است.

یکی دیگر از ویژگیهای روشنگری در امریکا، دنیوی کردن[۳۳] اندیشهٔ جامعه بود. آیین کالون از همان آغاز با سلطهٔ دولت بر کلیسا مخالف بود. و هرچند، گرایش کلی پیروان آیین کالون دراین جهت بود که حتی‌الامکان سلطهٔ فراگیری برجامعه داشته باشند، ولی علی‌الاصول قائل به تفاوت بین جامعهٔ مؤمنان راستین و جامعهٔ سیاسی بودند. علاوه براین آیین کالون در نیوانگلند، هیأت پیروی از نظام آزادی کلیساهای محلی به خود گرفته بود. و هرچند روحانیون، درعمل وقتی که مقام و مجالی می‌یافتند، وسیعاً إعمال قدرت می‌کردند، اتحادیه‌های پیرو نظام آزادی کلیساهای محلی، نظراً، اتحادیه‌های سادهٔ داوطلبانه متشکل از مؤمنان همفکر و هم مرام بود. بنابراین، این تصور از جامعه، وقتی که از فحواهای کلامی و دینی‌اش عاری می‌شد در معرض سوءاستفاده از سوی جمهوریخواهی دموکراتیك قرار می‌گرفت. و نظریهٔ لاك درباب قرارداد یا پیمان اجتماعی هم در دسترس و وسیله‌ای برای تحقق آن بود.

روند دنیوی سازی نظریهٔ جامعهٔ دینی، که مورد تمسك پیروان آزادی کلیساهای محلی نیوانگلند بود، در هرحال، فقط یك عامل در میان یك موقعیت پیچیده بود. عامل دیگر همانا پیدایش و رشد جوامع پیشتاز یا طلایه‌دار در ینگی دنیا بود، که اساساً و عمدتاً با نهادها و نهضتهای دینی همبسته نبود. جوامع طلایه‌دار و مهاجر[۳۴] ناگزیر بودند مفاهیم قانون و سازمان اجتماعی همراه با آن را با موقعیت‌های جدیدی که خود را درآنها می‌یافتند، انطباق دهند. و آرزوی اصلی‌شان همانا احراز چنین شرایطی از نظم بود که بتواند مانع ازهرج و مرج شود و

32. Pragmatism 33. secularization

۳۴. بنجمین فرانکلین بر فضایل و ارزشهایی که سودمندی آنها در جوامع طلایه‌دار و مهاجر ثابت شده بود تأکید می‌ورزید.

افراد جامعه را قادر به پیگیری اهداف معینشان در فضای بالنسبه صلح آمیز بنماید. لازم به ذکر نیست که اعضای جوامع طلایه‌دار و مهاجر چندان پروای فلسفهٔ سیاسی ـــ یا هیچ نوع فلسفه‌ای ـــ نداشتند. در عین حال نمایانگر یك جامعهٔ روبه رشد بودند که تلویحاً نظریهٔ لاك را دربارهٔ اتحاد آزادمنشانهٔ انسانها که به خود سروسامان می‌دهند و از قانون تبعیت می‌کنند و نظر به حفظ بافت و نظم اجتماعی‌ای دارند که اجازهٔ ابتکارورزیدن در صلح وصفا، اگرچه توأم با رقابت، به آنها می‌دهد. علاوه براین، رشد این جوامع، که تأکید برموفقیت آنی داشتند رواج و گسترش اندیشهٔ تسامح را، که مطمئناً جزو نقاط قوت اندیشهٔ متکلمان وروحانیون کالونی نبود، تسهیل می‌کرد.

اندیشهٔ جامعهٔ سیاسی، به عنوان اتحادیهٔ داوطلبانهٔ انسانها به قصد استقرار نظم اجتماعی ـــ همچون چهارچوبی برای پرداختن به انگیزه‌ها و ابتکارات شخصی در صلح و صفا ـــ چنانکه پیداست با اندیشهٔ حقوق طبیعی[۳۵] که جامعهٔ با انتظام به آن نظر دارد و باید از آن حمایت کند، پیوسته است. نظریهٔ حقوق طبیعی، که مورد حمایت لاك و سایر نویسندگان انگلیسی و فرانسوی بود، در کتاب حقوق بشر[۳۶] اثر تامس پین[۳۷] (۱۷۳۷ ـ ۱۸۰۹) دئیستی که اکیداً قائل به حاکمیت و تفوّق عقل و مساوات حقوق انسانها بود، بیان وافی پیدا کرد. همچنین تامس جفرسون[۳۸] (۱۷۴۳ ـ ۱۸۲۶) نیز مدافع آن بود وهمو بود که طرح اعلامیهٔ استقلال سال ۱۷۷۶ را تدوین کرد. این سند مشهور تصریح دارد که این یك حقیقت بدیهی است که همهٔ انسانها برابر آفریده شده اند و آفریدگارشان به آنان حقوق معینی که غیرقابل لغو است اعطا کرده، از جمله حق حیات، آزادی و تحصیل سعادت. اعلامیه [ی استقلال] براین هم تأکید می‌ورزید که حکومتها برای احراز و تأمین این حقوق تأسیس شده اند و قدرتشان منبعث از اراده و رضای ملت (حکومت شوندگان) است.

شاید تذکار این نکته لازم نباشد که اعلامیهٔ استقلال یك لایحهٔ ملی بود، نه رساله‌ای در فلسفهٔ سیاسی. و کاملا قطع نظر از این واقعیت که بخش اعظم آن انتقاد از پادشاه و حکومت انگلستان بود، فلسفهٔ نهفته در جملات آغازین آن، درقیاس با فکر فلسفی قرن هجدهمی امریکا هم چندان پخته و پرورده نبود. بدینسان خود جفرسون به سادگی تصور می‌کرد که این نکته که آفریدگار انسانها به آنها حقوق غیرقابل لغو اعطا کرده، مطابق عقل سلیم و عرف عام است. البته باید گفت که عقل عرف، بی آنکه نیازی به استدلال باشد، به حقانی بودن آن رأی

35. natural rights

۳۶. حقوق بشر: *The Rights of Man* بخش اول منتشره به سال ۱۷۹۱ وبخش دوم در ۱۷۹۲. پین همچنین مؤلف کتاب عصر عقل *Age of Reason* بود که دو بخش آن به ترتیب در سالهای ۱۷۹۴ و ۱۷۹۶ انتشار یافت

37. Thomas Paine 38. Thomas Jefferson

می‌دهد، و چون حقیقت و حقانیت آن به رسمیت شناخته شد، می‌توان از آن استنباطهای اخلاقی و اجتماعی کرد. درعین حال بهرهٔ فلسفی اعلامیّه هم به نحو قابل تحسینی روحیّه و ثمرهٔ روشنگری امریکائی را تصویر می کند. ودر باب اهمیت تاریخی آن، تردیدی وجود ندارد.

۳. نفوذ فلسفهٔ اسکاتلندی

پیداست که مردانی چون فرانکلین و جفرسون فیلسوف حرفه‌ای نبودند. ولی در طی قرن نوزدهم. فلسفهٔ آکادمیك در ایالات متحده تحول و تکامل بس قابل ملاحظه ای یافت. در میان عوامل مؤثر دراین تحول و تکامل، یکی هم اندیشهٔ تامس رید[۳۹] و پیروانش در مکتب فلسفی اسکاتلندی بود. از نظر دینی، سنت فلسفی اسکاتلندی در عین حال هم رئالیست بود و هم پادزهری ضروری در قبال ماتریالیسم وپوزیتیویسم. لذا پسندخاطر روحانیون پروتستان که از فقدان مبنای عقلی کافی در ایمان مسیحی نگران بودند، واقع شد.

یکی از نمایندگان اصلی این سُنّت جیمز مك کاش[۴۰] (۱۸۱۱ ـ ۱۸۹۴) بود. او از پرسبیتریان[۴۱] اسکاتلندی و به مدت شانزده سال صاحب کرسی منطق و متافیزیك در کوئین کالج[۴۲] بلفاست بود ودر سال ۱۸۶۸ ریاست دانشگاه پرینستون را پذیرفته بود وآن دانشگاه را سنگر فلسفهٔ اسکاتلندی ساخته بود. او علاوه بر تألیف چندین اثر فلسفی از جمله *بررسی فلسفهٔ جان استوارت میل*[۴۳] (۱۸۶۶) و *فلسفهٔ اصالت واقعی*[۴۴] (۱۸۸۷)، در سال ۱۸۷۵ اثر تحقیقی معروفی تحت عنوان *فلسفهٔ اسکاتلندی*[۴۵] منتشر کرد.

یکی از آثار مردم پسند کردن سنّت فلسفی اسکاتلندی در امریکا این رسم رایج بود که فلسفه را به فلسفهٔ ذهنی (روانی) و فلسفهٔ اخلاقی تقسیم می کردند، به این شرح که علم‌النفس یا روانشناسی را مقدمهٔ لازم برای نوع دوم یعنی اخلاق می شمردند. این تقسیم‌بندی در عناوین کتب درسی پرمراجعه‌ای که نوآپورتر[۴۶] (۱۸۱۱ ـ ۱۸۹۲) منتشر کرد منعکس بود. اودر سال ۱۸۴۷ نامزد کرسی فلسفهٔ اخلاق و متافیزیك در دانشگاه ییل شد و چندسالی هم ریاست آن دانشگاه را به عهده داشت. در سال ۱۸۶۸ کتاب *عقل انسان*[۴۷] و در سال ۱۸۷۱ *عناصر علم*

39. Thomas Reid 40. James McCosh

۴۱. پرسبیتری Presbyterian (از ریشهٔ یونانی به معنای شیخ یا پیر)... طریقه‌ای است در ادارهٔ کلیسا که درآن ادارهٔ امور به دست هیئتهائی از روحانیون و مسیحیان عادی انجام میگیرد، وبالنتیجه حدوسط نظام اسقفی و نظام آزادی کلیساهای محلی است... *دایرة المعارف فارسی*.

42. Queen College 43. *An Examination of John Stuart Mill's Philosophy*

44. *Realistic Philosophy* 45. *The Scottish Philosophy* 46. Noah Porter

47. *The Human Intellect*

[علوم] عقلی[۴۸] ــ که خلاصهٔ کتاب سابق الذّکر بود ــ، و در سال ۱۸۸۵ *عناصر علم اخلاق*[۴۹] را منتشر کرد. ولی پورتر صرفاً یکی از هواداران مکتب فلسفی اسکاتلندی نبود. او تحقیق عمیقی در آراء اصالت تجربیان انگلستان نظیر ج. ا. میل و بین[۵۰]، و همچنین در تفکر کانتی و بعد از کانتی آلمان کرده بود. و می کوشید که فلسفهٔ اسکاتلندی و ایدئالیسم آلمانی تلفیق کند. بدینسان برآن بود که جهان را باید به مثابهٔ اندیشه[۵۱] درنظر آورد، نه به مثابهٔ شیء، و وجود «مطلق»، شرط لازم برای امکان اندیشه و علم بشر است.

ویکتور کوزن[۵۲] (۱۷۹۲ ـ ۱۸۶۷) فیلسوف فرانسوی، رئیس دانشسرا[۵۳] و رئیس دانشگاه پاریس و سرانجام وزیر آموزش عمومی، نیز در مقام تلفیق بین مضامینی از اصالت تجربه، فلسفهٔ عقل عرفی اسکاتلندی و ایدئالیسم آلمانی برآمده بود. کوزن در موقعیتی بود که بتواند عقائد و آرائش را به عنوان نوعی فلسفهٔ رسمی در کانون حیات علمی و دانشگاهی فرانسه، مطرح سازد. ولی چنین فلسفهٔ التقاطی متشکل از عناصر ناهمگون بیشك به سبب عدم انسجام در معرض انتقاد جدی بود. باری نکته‌ای که دراینجا به بحث ما مربوط می شود این است که تفکّر او نفوذ خاصّی درامریکا داشت، بویژه در تشویق تلفیق اندیشه‌های ملهم از سنت اسکاتلندی با تعالی گرایی[۵۴] ملهم از ایدئالیسم آلمانی.

به عنوان مثال، دراین مورد می توان از کالب اسپریگ هنری[۵۵] (۱۸۰۴ ـ ۱۸۸۴) استاد دانشگاه نیویورك نام برد. کوزن از هرجهت متافیزیك را برپایهٔ روانشناسی استوارکرده بود. وبرآن بود که مشاهدهٔ روانشناختی، چون درست به کار گرفته شود درانسان وجود یك نوع صرافت طبع یا عقل ارتجالی[۵۶] را که به منزلهٔ پل و پیوندی بین آگاهی و هستی عمل می کند آشکار می سازد. این صرافت طبع به ما توانائی می دهد که به مدد درك جواهر متناهی به عنوان موجودات عینی، ازحدومرز ایدئالیسم ذهنی فراتر برویم. فلسفه، به عنوان عمل عقل نظری، حقایق عینی‌ای را که مورد ادراك بیواسطهٔ صرافت طبع یا عقل ارتجالی قرار گرفته روشنتر می سازد و می پرورد. هنری، به عنوان یك انگلیکان صدیق، این تفاوت بین عقل ارتجالی و عقل نظری را پذیرفته بود و درزمینهٔ کلامی از آن استفاده می کرد و چنین استنباط می کرد که تجربهٔ دینی یا روحانی مقدم برمعرفت دینی و زمینه ساز آن است[۵۷] مراد او از تجربه دینی یا روحانی در

48. *The Elements of Intellectual Science*
49. *The Elements of Moral Science* 50. Alexander Bain 51. Thought
52. Victor Cousin 53. Ecole normale 54. transcendentalism
55. Caleb Sprague Henry 56. spontaneous reason

۵۷. هنری در این فرق‌گذاری صرفاً دنباله‌رو کوزن نبود. چه کوزن برآن بود که وجود خداوند به مدد استدلال استقرائی بر مبنای وجود جوهر متناهی معلوم می گردد، هرچند می کوشید این نظریه را با نظری که ملهم از ایدئالیسم آلمانی ــ و دربارهٔ وجود خداوند بود ــ تلفیق کند. اما نظر اخیر از سوی منتقدان جامعهٔ روحانیت متهم به وحدت ←

درجهٔ اول آگاهی اخلاقی نسبت به خیر و تکلیف بود؛ آگاهی‌ای که قدرت خداوند را دربر کشیدن انسان به یك زندگی نوین، جلوه‌گر می‌سازد. بعلاوه، از نظر هنری تمدّن مادی ثمرهٔ «فهم»[58] بود، حال آنکه مسیحیت از نظرگاه تاریخی عمل فدیه‌پذیرانهٔ خداوند بود و هدف از آن آفریدن یك جامعهٔ آرمانی، و در کل پاسخی به خواسته‌های «عقل» یا روح بود.

۴. امرسون و تعالی گرایی

درهمان اوانی که فلسفهٔ اسکاتلندی در محافل دانشگاهی نفوذ می‌کرد، رالف والدو امرسون[59] (۱۸۰۳ ـ ۱۸۸۲) نویسندهٔ مشهور امریکایی، درکار تبلیغ انجیل تعالی گرایی خود بود. در سال ۱۸۲۹ کشیش توحیدگرا[60] شد. ولی کسی که از کالریج و کارلایل الهام می‌گرفت و طرفدار تهذیب و استکمال اخلاقی بود و برآن بود که دین را از تعلقات تاریخی‌اش بپیراید، و بیشتر پروای آن داشت که برداشتهای شخصی خود را دربارهٔ عالم و آدم بیان کند، تا آنکه پیام سنت را انتقال دهد، فی‌الواقع برای کشیشی ساخته نشده بود. در سال ۱۸۳۲ این مقام را رها کرد و خود را وقف تدوین و شرح یك فلسفهٔ ایدئالیستی کرد که مطمئن بود می‌تواند به شیوه‌ای جهان را احیا کند و طراوت ببخشد که نه فقط ماتریالیسم بلکه دیانت سنتی هم قادر به آن نبود.

در سال ۱۸۳۶ اِمِرسون وجیزه‌ای به نام *طبیعت*[61] که دربردارندهٔ جوهر پیام او بود، بدون ذکر نام خویش منتشر کرد. *خطابهٔ* مشهورش که در سال ۱۸۳۸ در دانشکدهٔ الهیات دانشگاه هاروارد ایراد شد به شدت مخالفت کسانی را که آن را سنت‌شکن و بدعت‌آمیز تلقی می‌کردند برانگیخت. در سال ۱۸۴۱ و ۱۸۴۴ دوسلسله *مقالات* منتشر کرد و *اشعارش* در سال ۱۸۴۶ انتشار یافت. در سال ۱۸۴۹ *انسانهای نمونه*[62] را منتشر کرد این اثر مجموعهٔ سخنرانیهایی بود که در فاصلهٔ سالهای ۱۸۴۵ ـ ۱۸۴۶ دربارهٔ نخبگان و مشاهیر بشریت از افلاطون تا ناپلئون و گوته ایراد کرده بود. در سالهای بعد تبدیل به یك مرجع ملی شد و به صورت «حکیم کنکورد»[63] درآمد، سرنوشتی که گاه به سراغ کسانی که نخستین سررشته‌داران اندیشه‌های خطرناك نو هستند، می‌آید.

در نطقی که در سال ۱۸۴۲ در«مجمع ماسونی»[64] در بوستون ایراد کرد، اعلام داشت که

→

وجودی بودن، شده بود. هنری عمدتاً به قدرت فدیه‌پذیرانهٔ مسیحیت در تاریخ، تعلق خاطرداشت، و با آنکه نظر کوزن را دربارهٔ عقل پذیرفته بود، آن را به زمینهٔ کلام مسیحی انتقال داد.

58. understanding

59. Ralph Waldo Emerson 60. Unitarian 61. *Nature* 62. *Representative Men*

۶۳. Sage of Concord لقبی است که به امرسون داده‌اند، زیرا او در سال ۱۸۳۴ در دهکدهٔ کوچك کنکورد سکنی گزید. ـــ م.

64. Masonic Temple

آنچه «برداشتها و اندیشه‌های نو» نامیده می‌شود، در واقع اندیشه‌های بسیار کهن است که در قالب مناسب با جهان معاصر ریخته شده است. «آنچه طبق رسم رایج در میان ما تعالی گرایی نامیده می‌شود، همان ایدئالیسم است؛ ایدئالیسمی که در سال ۱۸۴۲ پدید آمد.»[۶۵] ماتریالیست بر تجربهٔ حسی و آنچه آن را امر واقع[۶۶] می‌نامد تکیه می‌کند، حال آنکه «ایدئالیست سلوکش را از آگاهی خودش آغاز می‌کند و به جهان به سان یك نمود[۶۷] اشاره می‌کند.»[۶۸] بدینسان ماتریالیسم و ایدئالیسم شدیداً متقابل و متضاد می‌نمایند. مع الوصف اگر از ماتریالیست بپرسیم که این امور واقع بنیادین واقعاً چه هستند، جهان استوارش شروع به فرو ریختن می‌کند. از نظر پدیدارانگاری[۶۹]، هرآنچه هست سرانجام به داده‌های آگاهی تحویل می‌گردد. لذا زیر فشار نقادی، ماتریالیسم به ایدئالیسم بازمی‌گردد. ایدئالیسمی که برایش «ذهن تنها واقعیت است... [و] طبیعت، ادبیات، تاریخ فقط پدیده‌های ذهنی‌اند.»[۷۰]

البته از این قول برنمی‌آید که جهان خارج صرفاً آفریدهٔ ذهن فرد است. بلکه فرآوردهٔ یك روح [= نفس] و آگاهی کلی است. «همان وحدت و «روح اعلی[۷۱]» که هستی جزئی هر انسانی درآن است، ودرآن با سایر هستیهای جزئی یگانه می‌شود.»[۷۲] این روح اعلی، یا واحد سرمدی یا خداوند تنها واقعیت غائی یا واپسین حقیقت است، و طبیعت فرافکندهٔ اوست. «جهان از همان روحی فرازآمده، که بدن انسان فراز آمده. جهان فرافکندهٔ دورتر و فروتر خداوند، یعنی فرافکندهٔ او در زمینهٔ نابخود و ناآگاه است. ولی جهان از یك جنبهٔ مهم با بدن فرق دارد. یعنی مانند بدن ما، فرمانبردار ارادهٔ انسانی نیست. ما نمی‌توانیم نظم اصیل و آرام آن را تغییر دهیم یا از آن سرپیچی کنیم. بنابراین از نظر ما نمایانگر کنونی ذهن [=علم] الهی است.»[۷۳]

اگر اکنون بپرسیم که امرسون چگونه این چیزها را می‌دانسته و از آنها مطمئن بوده است، انتظار جواب و دلایل منظم و منطقی از او بیهوده است. او برآن است که عقل انسان وحدت غائی را مسلم می‌انگارد ودر طلب آن است. ولی همچنین تأکید می‌ورزد که «ما هر وقت حقیقت را ببینیم می‌شناسیمش، حال شکاکان و ملامتگران هرچه می‌خواهند بگویند.»[۷۴] وقتی که مردم ابله چیزهایی می‌شنوند که دلشان نمی‌خواهد بشنوند، می‌پرسند آدم از کجا بداند که آنچه

۶۵. *کلیات آثار*، ج ۲، ص ۲۷۹ (لندن، ۱۸۶۶) ارجاعات این بخش به جلد و صفحات همین طبع است.

66. fact 67. appearance

۶۸. *کلیات آثار*، ج ۲، ص ۲۸۰.

69. phenomenalism

۷۰. *کلیات آثار*، ج ۲، ص ۲۸۰ ـ ۲۸۱.

71. Over - Soul

۷۲. *کلیات آثار*، ج ۱، ص ۱۱۲. ۷۳. پیشین، ج ۲، ص ۱۶۷. ۷۴. پیشین، ج ۱، ص ۱۱۷.

دیگران می گویند درست است. ولی «ما با اعتقاد تمام، وقتی که حقیقت را ببینیم می شناسیمش، درست همان طور که وقتی بیداریم می دانیم که بیداریم.»[۷۵] زبان حال و پیشگویی روح، به قول امرسون عبارتست از «افاضهٔ علم الهی به ذهن ما.»[۷۶] یعنی وحی و انکشافی که همراه با هیجان احساس امر والا است.

شاید ما انتظار داشته باشیم که امرسون از این نظریهٔ وحدت روح انسانی با روح اعلی یا روح الهی چنین نتیجه بگیرد که فرد به خودی خود اهمیت ناچیزی دارد، و اعتلای اخلاقی و روحانی عبارتست از استغراق شخصیت انسان درواحد متعال. ولی نظرگاه او به هیچ وجه از این قرار نیست. به گفتهٔ او روح اعلی به شیوه ای خاص در هر فرد حلول می کند. لذا «هر کس کار و بار خاص خویش را دارد. ذوق و قریحهٔ هرکس همانا صلای ربانی به اوست.»[۷۷] و نتیجه ای که به دست می آید این است: «از خود بطلب هر آنچه خواهی، هرگز تقلید مکن.»[۷۸] همشکل شدن گناه است. اعتماد به نفس و تکیه بر خویش یك فضیلت عمده است. «هر آنکس که می خواهد انسان باشد باید با همشکل و همرنگ جماعت شدن مخالف باشد.»[۷۹] در واقع امرسون برای تمجیدش از اعتماد به نفس دلیل نظری هم یاد می کند. روح الهی «خودبود»[۸۰] است و تجلّیها و تجسّدهای او نیز از آنجا که در این صفت با او شریکند خوبند. در عین حال نامعقول نیست که در آموزهٔ اخلاقی امرسون جلوهٔ روح یك جامعهٔ جوان، نیرومند، متکامل و سختکوش دیده شود.

به عقیدهٔ امرسون اگر همگان برطبق این اعتماد به نفس عمل کنند، جامعه تجدید حیات خواهد کرد. دولت برای این هست که خردمندان و انسانهای با شخصیت بپرورد؛ و «با پیدایش خردمندان، دیگر دولت منتفی می گردد. ظهور انسانهای با شخصیت، وجود دولت را غیرضروری می گرداند.»[۸۱] بیشك مراد او این است که اگر شخصیتهای فردی به تمام و کمال پرورش یابند، دولت به عنوان دستگاه اِعمال فشار، غیرلازم خواهد بود، و به جای آن جامعه ای مبتنی بر اخلاق و عشق پدید خواهد آمد.

شاید لازم به تذکار نباشد که امرسون، مانند کارلایل، بیشتر یك رازبین[۸۲] بود تا یك فیلسوف دستگاهمند. در واقع او تابدانجا پیش رفت که بگوید «حفظ ثبات و تداوم ابلهانه همزاد فرومایگان و ستودهٔ سیاستمداران و فیلسوفان و روحانیون حقیر است. یك روح بزرگ در واقع

۷۵. همان. ۷۶. همان. ۷۷. پیشین، ج ۱، ص ۵۹. ۷۸. پیشین، ج ۱، ص ۳۵.
۷۹. پیشین، ج ۱، ص ۲۰.

80. self - existent

۸۱. *کلیات آثار*، ج ۱، ص ۲۴۴.

82. seer

هیچ سروکاری با ثبات و تداوم[83] ندارد.»[84] آری نکتهٔ اصلی مراد او این است که انسان باید اخلاص معنوی‌اش را حفظ کند و از گفتن حرف دل امروزش صرفاً به سبب آنکه با گفتهٔ دیروزش متناقض است، نترسد. ولی برطبق همین نظر درجای دیگر می‌گوید اگر در متافیزیك تشخص را از خداوند سلب کنیم، این امر نباید «هنگامی که تلاطم روح آغاز می‌گردد»[85] ما را از اندیشیدن و گفتن سخنانی به شیوهٔ دیگر بازدارد. و هرچند که ما می‌توانیم مراد امرسون را دریابیم، یك فیلسوف دستگاهمند (سیستماتیك) که چنین نظرگاهی داشته باشد بیشتر محتمل است که پیرو هگل شود وبین زبان فلسفهٔ نظری و زبان وجدان دینی فرق صریح بگذارد، تا اینکه به طرد ثبات و تداوم ــ به عنوان همزاد فرومایگان ــ راضی شود. به عبارت دیگر، فلسفهٔ امرسون امپرسیونیستی، و یا چنانکه گاهی می‌نامندش «شهودی»[86] یعنی همراه با برداشت شخصی از واقعیت است، و در جامهٔ بحث و استدلال غیرشخصی و گزاره‌های دقیق عرضه نمی‌شود. ممکن است بعضی این امر را حسن اندیشهٔ او بشمرند، ولی این حقیقت به قوت خود باقی می‌ماند که اگر در طلب مطالعهٔ سیر تکاملی منظم ایدئالیسم در اندیشهٔ امریکایی هستیم، ناگزیریم در جای دیگر به دنبالش بگردیم.

امرسون عمده‌ترین شخصیت در باشگاه تعالی‌گرایی بود که در سال ۱۸۳۶ در بوستون تأسیس شد. عضو دیگری از این باشگاه که مورد احترام و تکریم عمیق امرسون بود آموس برانسون الکوت[87] (۱۷۹۹ـ۱۸۸۸) بود. او عمیقاً اهل معنی بود و علاوه بر تلاشهایش برای یافتن روشهای نوین در آموزش و پرورش، یك جامعهٔ آرمانشهری (یوتوپیایی) در ماساچوستس دایر کرد که چندان دیر نپایید. او در آغاز به بیانات خطابه‌وار می‌پرداخت، اما بعدها به اصرار هگلیان سنت لویس[88] مجبور شد ایدئالیسمش را صریح و روشن بیان کند. دیگر از کسانی که با تعالی‌گرایی نیوانگلند پیوند دارند باید از هنری دیوید تورو[89] (۱۸۱۷ـ ۱۸۶۲) و اورستس آگوستوس براونسون[90] (۱۸۰۳ ـ ۱۸۷۶) نام برد. تورو یك شخصیت مشهور ادبی بود و زمانی که امرسون سخنرانی انجمن «فی بتاکاپا»[91] دربارهٔ «دانشمند امریکایی» را در سال ۱۸۵۷ در دانشگاه هاروارد ایراد کرد، شیفتهٔ او شد. دربارهٔ برانسون باید گفت که سیروسلوك معنوی‌اش او را پس از طی بسی مراحل از آیین پرسبیتری به آیین کاتولیك کشاند.

83. consistency

۸۴. *کلیات آثار*، ج ۱، ص ۲۴. ۸۵. همان.

86. intuitive 87. Amos Bronson Alcott 88. St. Louis 89. Henry David Thoreau
90. Orestes Augustus Brownson 91. Phi Beta Kappa Society

۵. هریس و برنامه‌اش برای فلسفهٔ نظری

در سال ۱۸۶۷ نخستین شمارهٔ مجلهٔ *فلسفهٔ نظری*[۹۲]، به سردبیری ویلیام توری هریس[۹۳] (۱۸۳۵ ـ ۱۹۰۹)، در سنت لویس، واقع در میسوری انتشار یافت. هریس و همکارانش به گسترش شناخت ایدئالیسم آلمان دامن زدند و این گروه به هگلیان سنت لویس معروف اند. هریس همچنین از بنیانگذاران باشگاه کانت (۱۸۷۴) بود. این گروه روابطی با تعالی گرایان نیوانگلند داشت. او در تشکیل مدرسهٔ تابستانی فلسفهٔ کنکورد در سال ۱۸۸۰ مدد رساند. و در این کار الکوت نیز همکاری کرد. در سال ۱۸۸۹ پرزیدنت هریسون او را کفیل وزارت معارف ایالات متحده کرد.

هریس در نخستین شمارهٔ مجلهٔ *فلسفهٔ نظری* از نیاز به فلسفهٔ نظری ای که سه وظیفهٔ عمده انجام دهد سخن به میان آورد. در مرحلهٔ اول چنین فلسفه ای باید یك فلسفهٔ دین تدوین کند که مناسب با زمانه ای باشد که اصول عقاید سنتی و نفوذ و اقتدار کلیسا در اذهان مردم رو به ضعف نهاده است. در مرحلهٔ دوم باید فلسفهٔ اجتماعی ای تدوین کند که با نیازهای نوینِ آگاهی ملی، که در حال فاصله گرفتن از اصالت فرد محض بود، تناسب داشته باشد. در مرحلهٔ سوم باید بر روی فحواهای عمیقتر اندیشه‌های جدید در علوم که به اعتقاد هریس در آن زمینه‌ها روزگار اصالت تجربهٔ ساده به کلی به سر آمده، کار کند. از نظر هریس مراد از فلسفهٔ نظری، سنتی بود که از افلاطون آغاز می شد و کاملترین جلوه اش را در نظام هگل می یافت. لذا در صدد پروراندن ایدئالیسمی بود که ملهم از فلسفهٔ بعد از کانتی آلمان ولی همنوا با نیازهای امریکایی باشد.

کوششهای گوناگونی برای اجرای این برنامه، از ایدئالیسم متشخص هاویسون[۹۴] و بون[۹۵] گرفته تا ایدئالیسم مطلق جوسایا رویس[۹۶] انجام گرفته بود. و از آنجا که هم هاویسون و هم بون پیش از رویس به دنیا آمده بودند، می بایست نخست به آنها پرداخته شود. قصد من این است که فصل بعدی را به رویس اختصاص دهم، و در فصل بعدتر به اختصار از ایدئالیستهای متشخص و سایر فیلسوفانی که به سنت ایدئالیسم تعلق دارند سخن بگویم و به چند متفکر هم که اهمیتشان کمتر از رویس بوده اشاره کنم.

این نکته نیز شایان ذکر است که تعیین حدو مرز قاطع بین ایدئالیسم متشخص[۹۷] و

92. *The Journal of Speculative Philosophy*
93. William Torrey Harris
94. George Holmen Howison (1834 - 1916)
95. Borden Parker Bowne (1847 - 1910).
96. Josiah Royce (1855 - 1916)
97. Personal Idealism

ایدئالیسم مطلق[98] در اندیشهٔ امریکایی دشوار است. به یك معنای واقعی، رویس هم ایدئالیست تشخص گرا[99] بود. به عبارت دیگر، شکلی که ایدئالیسم مطلق در نزد برادلی داشت و تشخص را به حوزهٔ نمودها، در تقابل با حوزهٔ «بود»، فروافکند مطبوع طبع متفکران امریکایی نبود. و به طور کلی احساس می شد که اجرای دقیق برنامهٔ هریس ایجاب می کند که تشخص انسانی در قربانگاه واحد متعال قربانی نشود. هرچند البته تفاوتهایی در نحوهٔ تأکید ملاحظه می شد. بعضی متفکران بر «کثیر» و بعضی بر «واحد» تأکید می ورزیدند. بنابراین تفاوت گذاری بین ایدئالیسم متشخص و مطلق جایز است، به شرط اینکه تعدیلی را که به عمل آوردیم ملحوظ داریم.

این نکته را هم باید بیفزاییم که اصطلاح «ایدئالیسم مطلق»، در متن تفکر امریکایی، به نوعی مبهم است. فی المثل ویلیام جیمز آن را برای فلسفهٔ خود به کار برده است. ولی با آنکه بیشك اطلاق چنین اصطلاحی بر فلسفهٔ او موجه است، ولی بهتر است که از فلسفهٔ او تحت عنوان پراگماتیسم بحث شود.

98. Absolute Idealism 99. Personalist Idealist

فصل ۱۲

فلسفهٔ رویس

۱. اشاراتی به آثار رویس، پیش از سخنرانیهای طرح گیفورد

جوسایا رویس[1] (۱۸۵۵ ـ ۱۹۱۶) در شانزده سالگی وارد دانشگاه کالیفرنیا شد ودرسال ۱۸۷۵ لیسانس گرفت. رساله ای که در باب کلام *پرومتئوس دربند*[2] اثر اشیل (آیسخولوس) نوشته بود جایزهٔ نقدیی برد که با استفاده از آن توانست دو سال درآلمان بگذراند و درآنجا به مطالعهٔ آثار شلینگ و شوپنهاور بپردازد و نزد لوتسه[3] درگوتینگن تحصیل کند. پس از گرفتن دکترایش در سال ۱۸۷۸ ازدانشگاه جان هاپکینز، چند سال در دانشگاه کالیفرنیا تدریس کرد و سپس دردانشگاه هاروارد مدرّس فلسفه شد. در سال ۱۸۸۵ استادیار و در سال ۱۸۹۲ استاد شد. در سال ۱۹۱۴ کرسی آلفورد[4] را در رشتهٔ فلسفه در دانشگاه هاروارد پذیرفت.

رویس در سال ۱۸۸۵ کتابی تحت عنوان *جنبهٔ دینی فلسفه*[5] انتشار داد. وی در آن کتاب بحث می کند که امکان ناپذیری اثبات اعتبار مطلق و کلی آرمان اخلاقی که بسیاری افراد با آن روبرو هستند، لاجرم شکاکیت اخلاقی و بدبینی به بار می آورد. باری به تأمل معلوم می شود که همین جست‌وجوی آرمان کلی و مطلق حاکی از ارادهٔ اخلاقیی درجست‌وجوگر است که می خواهد همهٔ آرمانها و ارزشهای جزیی را هماهنگ کند. و لذا در ذهن فرد این آگاهی پدید می آید که باید چنان بزید که زندگی او و زندگیهای سایر انسانها تشکیل یك وحدت بدهد و در جهت یك هدف یا غایت آرمانی همسو باشد. رویس با این اندیشه در پی تمجید از نظم و نظام اجتماعی، بویژه دولت هم هست.[6]

1. Josiah Royce 2. *Prometheus Bound*

3. Lotze 4. Alford 5. *The Religious Aspect of Philosophy*

۶. تمجید او از دولت که حتی صفت «الهی» نیز برای آن قائل می شود دراین مقالهٔ او نیز مطرح است:
California: A Study of American Character (1886)

رویس در مسألهٔ وجود خداوند، منکر اعتبار ادلّهٔ سنتی اثبات وجود خداوند است و برای اثبات وجود مطلق متعال برهانی برمبنای بازشناسی خطا پیش می نهد. ما برطبق عادت چنین می اندیشیم که خطا وقتی بروز می کند که اندیشهٔ ما نتواند با موضوع مقصودش مطابق یا همساز درآید. ولی پیداست که ما نمی توانیم خود را در موقعیت یك ناظر خارجی، در بیرون از رابطهٔ عالم و معلوم، قرار دهیم، یعنی ناظری که بتواند ملاحظه کند که آیا اندیشه با موضوعش منطبق است یا نه. و تأمّل دربارهٔ این امر به شکاکیّت می کشد. از سوی دیگر روشن است که ما قادر به تشخیص خطا هستیم. ما نه فقط می توانیم قضاوتهای برخطا کنیم، بلکه می‌دانیم که چنین قضاوتهایی می کنیم. و تأمل بیشتر نشان می‌دهد که خطا و صواب یا صدق و کذب فقط در ارتباط با یك نظام کامل حقیقت که باید برای اندیشهٔ مطلق وجود داشته باشد، معنی پیدا می کند. به عبارت دیگر رویس نظریهٔ انسجام حقیقت[7] را می پذیرد و از آن به تصدیق وجود اندیشهٔ مطلق می‌رسد. چنانکه بعدها مشروحتر بیان کرد، عقاید یك فرد در ارتباط با افق دید یا بصیرت وسیعتر صواب یا خطاست. و بحث او این است که ما دست از طلب برنمی‌داریم تا به تصور وجود یك بصیرت الهی فراگیر برسیم، بصیرتی که اندیشهٔ ما و موضوعات و متعلقات آن را در وحدت جامعی فرامی گیرد و واپسین معیار صدق و کذب است.

بنابراین در کتاب جنبهٔ دینی *فلسفه*، مطلق را همچون اندیشه وصف می کند. «هر حقیقتی باید در وحدت «اندیشهٔ نامتناهی»[8] حضور داشته باشد.[9] ولی رویس این اصطلاح را به معنائی نمی گیرد که توصیفات «مطلق» بر وفق اراده یا تجربه را طرد می کند. و در کتاب *مفهوم خدا*[10] (۱۸۹۷) چنین می گوید که تجربهٔ مطلقی وجود دارد که ارتباطش با تجربه‌های ما همانند ربط یك کل ارگانیك با اجزای تشکیل دهندهٔ آن است. هرچند رویس کراراً کلمهٔ «خدا» را به کار می برد، اما پیداست که وجود الهی از نظر او «واحد» یا کل هستی است.[11] در عین حال خدا یا مطلق متعال را خودآگاه می‌داند. و نتیجهٔ طبیعی که می شود گرفت این است که نفوس جزئی همانا اندیشه‌های خداوند در سیر معرفت یابی او به خویش (= خودآگاهی او) هستند. بدین ترتیب کاملا روشن می شود که چگونه رویس خود را آماج انتقاد ایدئالیستهای تشخص گرا قرار می‌دهد.[12] در واقع او هرگز نمی خواهد «کثرت» را به نحوی در «واحد» یا «وحدت» غرق

7. Coherence theory of truth   8. Infinite Thought

۹. جنبهٔ دینی *فلسفه*، ص ۴۳۳.

10. *conception of God*

۱۱. رویس در کتاب *روح فلسفهٔ جدید* *The Spirit of Modern Philosophy* (۱۸۹۲) از یك نفس نامتناهی سخن می گوید، که همهٔ نفوس جزئی مراحل یا اجزای ارگانیك آن‌اند.

۱۲. عنوان فرعی کتاب *مفهوم خدا* چنین است: *بحث فلسفی در باب ماهیّت تصور الوهیت، همچون واقعیتی اثبات پذیر*. هاویسون، ایدئالیست تشخص گرا یکی از شرکت کنندگان دراین بحث درسال ۱۸۹۵ بود.

کند که خودآگاهی نفوس جزئی به حد یك وهم وصف ناپذیر تقلیل یابد. لذا ناگزیر می شود نظریه ای درباب رابطهٔ واحد و کثیر بپردازد که نه کثیر را به نمود وهم آمیز کاهش دهد و نه اصطلاح «واحد» را از معنی خود خلع کند. و این یکی از مضامین عمدهٔ سخنرانیهای گیفورد رویس بود، که در بخش بعد به آنها بازخواهیم گشت.

تصور رویس از خداوند به عنوان تجربهٔ مطلق و فراگیر، طبعاً او را مانند برادلی برآن می دارد که به مسألهٔ شر[13] توجه کند. در کتاب *مطالعاتی درباب خیر و شر*[14] (۱۸۹۸) از قول به اینکه رنج و شر اخلاقی توهم اند سر باز می زند. برعکس معتقد است که آنها واقعی اند. بنابراین، از این نتیجه چاره نیست که وقتی ما رنج می بریم خداوند هم رنج می برد. و باید چنین بینگاریم که رنج بردن برای کمال بخشیدن به حیات الوهی ضروری است. در مورد شرّ اخلاقی هم باید گفت که برای کمال بخشیدن به جهان لازم است. چه خیرخواهی انسان این امر را مسلّم می گیرد که شر چیزی است که باید برآن غلبه کرد. آری از نظرگاه مطلق متعال هم جهان، که موضوع اندیشهٔ نامتناهی است، یك وحدت کامل است که در آن شرّ تقریباً مغلوب و منقاد خیر شده است. ولی با این همه، عنصری از کلّ را تشکیل می دهد.

اگر خدا نام دیگری برای جهان است، و اگر رنج و شر واقعی اند، آشکار است که باید سراغ آنها را در وجود خدا بگیریم. اما اگر یك نظرگاه مطلق وجود دارد که از آن منظر، شر الی الابد مغلوب و منقاد خیر شده است، در این صورت نمی توان به سادگی گفت که خدا نام دیگری برای جهان یا کیهان است. به عبارت دیگر مسألهٔ رابطهٔ خدا و جهان حادّ و حسّاس می شود. ولی آراء و اندیشه های رویس در این زمینه و در ارتباط با ارائهٔ اصلی فلسفه اش خوب حلاجی شده است.

۲. معنای هستی و معنای تصورات

دو مجلد کتاب *جهان و فرد*[15] که جزو سلسله سخنرانیهای گیفورد است، به ترتیب در سالهای ۱۹۰۰ و ۱۹۰۱ منتشر شد. رویس در این دو کتاب درصدد آن است که ماهیت هستی را بررسی کند. اگر مسلم است که خدا هست، یا جهان هست، یا نفس جزئی هست، همواره باید بپرسیم که معنای این «هست» چیست. این واژه که رویس حمل یا محمول وجودی[16] می نامدش[17]، همواره چنین تلقی شده که بسیط و غیرقابل تعریف است. ولی در فلسفه امر بسیط و غائی نیز همانند امر مرکب و مشتق قابل فحص و تأمل است. باری رویس دربند فعل «بودن» در معنای

13. evil 14. *Studies in Good and Evil*

15. *The World and Individual* 16. existential predicate

۱۷. *جهان و فرد* (طبع ۱۹۲۰) ج ۱، ص ۱۲.

وجود داشتن نیست. بلکه در اندیشهٔ پی بردن به «انواع خاص واقعیت است که ما به خدا و جهان وفرد انسانی نسبت می‌دهیم.»[۱۸] به زبان سنتی او هم در اندیشهٔ ماهیت و هم در اندیشهٔ وجود است، یا به تعبیر خودش هم از «چه هست» می‌پرسد، هم از «آن هست». چه اگر ما حکم کنیم که «الف» هست یا وجود دارد، حکم به این کرده ایم که الفی هست که دارای ماهیت خاصی است.

در واقع مسألهٔ تعیین معنای آنچه رویس محمول وجودی یا هستی شناختی می نامد فوراً در نظر او بدل به مسألهٔ تعیین ماهیت واقعیت می گردد. و این سؤال پیش می آید که ما تاچه حد می توانیم از عهدهٔ حل این مسأله برآئیم؟ شاید چنین به نظر آید که بهترین رهیافت به آن عبارت باشد از نظاره کردن به واقعیتی که در تجربه عرضه شده و کوشش در جهت فهم آن. ولی رویس براین نکته اصرار می‌ورزد که ما واقعیت را فقط به مدد تصورات می توانیم بفهمیم. ولذا این امر حائز کمال اهمیت می شود که بفهمیم «تصور» چیست و چگونه ما بازاء واقعیت قرار می گیرد. «من یکی از کسانی هستم که برآنند که وقتی شما می پرسید: تصور چیست؟ و چگونه تصورات می‌توانند رابطهٔ راستینی با واقعیت داشته باشند؟ به گره کور [معنای] جهان پرداخته‌اید، به نحوی که بسی محتمل است که رشته‌های فروبستهٔ آن را بگشایید.»[۱۹]

پس از اعلام اولیهٔ رویس به اینکه می‌خواهد به مسألهٔ هستی بپردازد، عطف توجهش به ماهیت تصورات و رابطهٔ آنها با واقعیت چه بسا برای خوانندگانش دلسردکننده یا ناخوشایند باشد. ولی روش این سیر و تغییر جهت او به آسانی قابل توضیح است. این نکته را پیشتر ملاحظه کردیم که رویس در کتاب جنبه‌های دینی *فلسفه* خدا را به عنوان اندیشهٔ مطلق وصف می کند، ورهیافتش به مسألهٔ هستی از طریق نظریهٔ تصورات، ملهم از موضع متافیزیکی او،یعنی اولویت و اصالت اندیشه است. بدینسان وقتی که حکم می کند «جهان تصورات برجهان امور واقع تفوق دارد»[۲۰]، طبق سنت ایدئالیسمی که می شناسد سخن می گوید، سنتی که برطبق آن جهان همانا خودشکوفانی[۲۱] تصور مطلق است.

رویس در وهلهٔ اول بین معانی خارجی و درونی (ذهنی) یك تصور فرق می گذارد. فرض می کنیم من تصوری از کوه اِورست دارم. طبیعی است بیندیشیم که این تصور به یك واقعیت خارجی اشاره و ارجاع دارد و نمایانگر آن است، یعنی کوه بالفعل. و این نقش نمایانگری همان است که رویس ازمعنای خارجی یك تصور درك می کند. حال فرض می کنیم که من یك هنرمند [نقاش] هستم و در ذهن خودتصوری از تصویری دارم که می خواهم آن را نقاشی کنم. این

۱۸. پیشین، ج ۱، ص ۱۲. ۱۹. پیشین، ج ۱، ص ۱۶ـ۱۷. ۲۰. پیشین، ج ۱، ص ۱۹.
21. self - realization

تصور را می‌توان «برآوردن جزئی یك قصد»[۲۲] نامید. و این جنبه از آن تصور همان است که رویس معنای درونی یا ذهنی یك تصور می‌نامید. عقل عرفی بیشك این را می‌پذیرد که تصوری که در ذهن یك هنرمند است می‌تواند برآوردن جزئی یك قصد نامیده شود.[۲۳] و در این حد است که قائل به وجود معنای درونی (ذهنی) می‌شود. ولی عقل عرفی اگر به اختیار خودش گذارده شود، احتمالا نقش نمایانگر تصور را نقش اصلی آن می‌شمارد، حتی اگر مسألهٔ نمایانگری آنچه هنوز وجود ندارد، یعنی اثر هنری در دست تدوین، مطرح باشد. و اگر ما تصوری چون شمارهٔ ساکنان لندن را درنظر آوریم، عقل عرفی همچنان برجنبهٔ نمایانگری آن تأکید می‌ورزد و در طلب این است که آیا آن تصور با واقعیت خارجی انطباق دارد یا نه.

به هرحال رویس بر آن است که عمده همان معنای درونی (ذهنی) یك تصوّر است و در دراز مدت معنای خارجی بدل به «جنبه‌ای از معنای درونی که کاملا تکامل یافته است»[۲۴] خواهد شد. برای مثال فرض کنید که من می‌خواهم تعداد جمعیت یا خانواده‌های ساکن در یك منطقهٔ خاص را تعیین کنم. روشن است که من در این تعیین اطلاعات قصدی دارم. شاید مسؤول طرح اسکان هستم و می‌خواهم تعداد افراد و خانواده‌ها را تعیین کنم تا بتوانم تعداد خانه‌ها یا آپارتمانهای لازم برای سکنهٔ آیندهٔ یك منطقه را که باید بازسازی شود تخمین بزنم. پیداست که دقیق بودن تصور من از تعداد جمعیت اهمیت دارد. بدینسان معنای خارجی اهمیت دارد. درعین حال من می‌کوشم که به منظور برآوردن یك هدف، تصور دقیقی داشته باشم. و این تصوررا می‌توان برآوردن جزئی این قصد یا هدف به حساب آورد. به این معناست که معنای درونی (ذهنی) عمده‌تر می‌گردد. طبق نظر رویس معنای خارجی فی نفسه انتزاعی است، یعنی انتزاع ازمحیطش یعنی همان برآوردن یك قصد یا هدف. وقتی که هردورا درمتن وموقع خاصشان قرار دهیم، اولویت با معنای درونی (ذهنی) است.

اکنون باید پرسید که ربط این نظریه یعنی معنای تصورات و حل مسألهٔ واقعیت چیست؟ پاسخ این است که رویس بالصّراحه می‌خواهد جهان رابه عنوان تجسّم یك نظام مطلق از تصوراتی که فی نفسه برآوردن جزئی یك قصدند، ارائه کند. «قصد من این است که سؤال «هستی چیست» را این گونه پاسخ دهم: هستی یا بودن بیان یا تجسّم معنای درونی کامل یك نظام

۲۲. *جهان و فرد*، ج ۱، ص ۲۵.

۲۳. قطعاً منظور نگارندهٔ این سطور این نیست که بگوید نقاش یا شاعر بالضّروره ابتدا تصور روشنی از اثری که می‌خواهد پدید آورد در سردارد و سپس به این تصور تجسّم عینی می‌بخشد. چه فی المثل اگر شاعر تصوّر روشنی از شعر داشته باشد، درواقع دیگر شعرش سروده شده است. و آنچه باقی مانده فقط ثبت کردن شعری که درذهن شاعر موجود بوده برروی کاغذ است. درعین حال شاعر نمی‌تواند کارش را بدون هیچ نوع قصد وهدف تأمل شده، یا نوعی «تصور» که عقلا سرآغاز یك کار کامل شمرده می‌شود، آغاز کند.

۲۴. *جهان و فرد*، ۱، ص ۳۶.

مطلق معین از تصورات است، نظامی که اصالتاً درمعنای درونی راستین یا قصد و هدف هر تصور جزئی ــ هرقدر هم که جسته و گریخته باشد ــ نهفته باشد.[۲۵] رویس اذعان می کند که این نظریه تازه نیست. و اساساً در خط همان اندیشه ای است که «هگل را بر آن داشت که جهان را تصور مجسم بنامد.»[۲۶] ولی هرچند این نظریّه تازه نیست «من معتقدم که نظریه‌ای اساسی است و اهمیت بی‌پایانی دارد.»[۲۷]

به تعبیر دیگر رویس ابتدا نقش تصورات انسانی را در پرتو یك عقیدهٔ ایدئالیستی از پیش موجود در باب اصالت و اولویت اندیشه تفسیر می کند. سپس این تفسیر را اساس یك متافیزیك صریح قرار می‌دهد. و در عین حال به شیوه ای دیالکتیکی در مقام اثبات و احراز برداشت خود از معنای «بودن»، به مدد وارسی انواع و اقسام فلسفه‌ها برمی‌آید، و نظرش هم این است که نارسائی آن را نشان دهد. و هرچند نمی‌توانیم به تفصیل وارد این بحث شویم، ولی مناسب است که به خطوط کلی آن اشاره کنیم.

۳. سه نظریهٔ نارسا در باب هستی

نخستین نوع از فلسفه‌ای که رویس به بحث وفحص می گیرد، آن است که رئالیسم می نامد. مراد او از رئالیسم این آموزه است که «صرف علم داشتن هر عالمی به هر نوع هستی ــ به شرط آنکه عالم همان معلوم نباشد ــ هیچ گونه فرقی برای آن هستیِ معلوم ندارد.»[۲۸] به عبارت دیگر اگر همهٔ علمها یا شناختها از روی زمین محو گردد، تنها فرقی که برای دنیا می کند این خواهد بود که امر واقع و خاصی که علم یا شناخت یا معرفت نامیده می شد، دیگر وجود ندارد. صدق و کذب عبارت است از انطباق یا عدم انطباق تصورات با اشیاء؛ و هیچ چیز صرفاً به سبب اینکه «معلوم» واقع شده است وجود ندارد. لذا ما نمی توانیم با وارسی روابط بین تصورات بگوییم که اشیاء ما بازاء آنها وجود دارند یا نه. از این رو ماهیت (چه هست) با هویت (آن هست) فرق دارد. و به نظر رویس همین است که رئالیستها ناگزیرند اعتبار برهان هستی‌شناختی[۲۹] را در اثبات وجود خداوند، رد کنند.

انتقاد رویس از «رئالیسم» همواره روشن و صریح نیست. ولی خط کلی اندیشه‌اش از این قرار است. مراد او از رئالیسم دراین زمینه، اصالت تجربهٔ نام‌انگارانه[۳۰] است، که برطبق آن جهان عبارت است از کثرتی از حقایق و هستیها[۳۱] که ازهم‌دیگر مستقلند. ناپدید شدن یکی از آنها، در هستی بقیه اثری ندارد. بنابراین هرگونه روابطی که بر این هستیها اضافه شود، باید

۲۵. پیشین، ج ۱، ص ۳۶. ۲۶. پیشین، ج ۱، ص ۳۲. ۲۷. همان.
۲۸. پیشین، ج ۱، ص ۹۳.
29. ontological argument 30. nominalistic empiricism 31. entity

خودشان هستیهای مستقلی باشند. و رویس بر آن است که دراین صورت حد روابط خود نباید به چیز دیگر ربط داشته باشد. اگر با قول به وجود هستیهایی که جدا از یکدیگرند [بحث فلسفهٔ خود را] آغاز می کنیم، باید قبول کنیم که همچنان جدا از یکدیگر خواهند ماند. رویس براین است که بنابر این تصورات خود باید هستیهایی باشند، و برمبنای مقدمات رئالیستها شکافی پرنشدنی بین تصورات و اعیانی که ما بازاء آنها انگاشته می شود، فاصله می افتد. به عبارت دیگر اگر تصورات، هستیهایی کاملا مستقل از سایر هستیها باشد، ما هرگز نمی توانیم بدانیم که آیا با اعیان خارج از خود انطباق دارند یا نه، یا اصولا اعیان خارجی ما بازاء آنها وجود دارد یا نه. لذا هرگز نخواهیم دانست که آیا رئالیسم، به عنوان یك تصور یا مجموعه ای از تصورات، صادق است یا کاذب. و در این معنی، رئالیسم، به عنوان نظریه ای درباب واقعیت، خودشکن است، یعنی اساس خود را از ریشه می زند.[۳۲]

رویس از رئالیسم به تأملی که خود عرفان[۳۳] می نامدش روی می آورد. چنانکه گفته شد هستهٔ اصلی رئالیسم دراین است که هرموجودی را که ذاتاً مستقل از هر تصور راجع به آن است، واقعی بنامد، لذا به عقیدهٔ رویس، هررئالیستی ملزم به دوگانه انگاری[۳۴] است. چه باید وجود لااقل یك تصور ویك عین خارجی ما بازای آن را مسلّم بگیرد. اما عرفان دوگانه انگاری را رد می کند و به وجود «واحد»ی حکم می کند که در آن تمایزات ذهن و عین، یعنی تصور و واقعیت ما بازاء آن ناپدید می گردد.

عرفان هم، در معنایی که منظور اوست، همانند رئالیسم خودشکن است. چه اگر فقط یك «هستی» صرف و بسیط وجود داشته باشد، لاجرم ذهن جزئی و تصورات آن باید موهوم باشد. و دراین صورت کسی به «مطلق»، علم پیدا نخواهد کرد. چه فقط از طریق تصورات است که می توان به «مطلق» علم پیدا کرد. در واقع هرحکمی به وجود «واحد»، خود وهم آمیز است. درست است که تصورات پراکندهٔ ما نیاز به گردآمدن دریك نظام یگانی دارد و کل هستی همانا حقیقت است. اما اگر فیلسوفی بر وحدت چنان اصرار بورزد که تصورات، موهوم به شمار آیند، درهمان حال نمی تواند بدون ارتکاب تناقض قائل به وجود «واحد» یا «مطلق» باشد. زیرا روشن است که «مطلق» تا آنجا برای ما معنی دارد که به مدد تصورات درك شود.

ـ بنابراین اگر می خواهیم بگوییم که اصولا شناخت واقعیت ممکن است، نمی توانیم از طریق عرفان وارد شویم. یعنی باید به وجود کثرت گردن بگذاریم. درعین حال نمی توانیم به رئالیسم، چنانکه در سطور پیشین وصف شد، روی بیاوریم. لذا رئالیسم باید به نحوی تعدیل

۳۲. این بحث و استدلال را می توان چنین خلاصه کرد. اگراشیاء بکلی مستقل از تصورات اند، تصورات هم بکلی مستقل از اشیاء اند. ودراین صورت حقیقت ـــ که رابطهٔ بین تصورات و اشیاء است ـــ غیرقابل حصول خواهد بود.

33. mysticism 34. dualism

شود که دیگر خودشکن نباشد. و یکی از راههای اقدام به چنین تعدیلی، اتخاذ روشی است که رویس «اصالت عقل انتقادی»[۳۵] می نامد.

کسی که پیرو اصالت عقل انتقادی است ملزم است که «هستی را بر وفق اعتبار[۳۶] تعریف کند، یعنی چنین بینگارد که هر کس سخنی از فلان شیء می گوید، قولش فقط به این معناست که فلان تصور معین... معتبر است، یعنی حقیقت دارد، و لذا تجربه ای را تعریف می کند که لااقل به عنوان یك ایدئال ریاضی، یا شاید به عنوان یك رویداد تجربی، قطعاً ممکن است.»[۳۷] فرض کنید من حکم می کنم که در سیارهٔ مریخ موجودات انسانی وجود دارد. برطبق نظر پیروان اصالت واقع انتقادی، این سخن من به منزلهٔ این است که بگویم در طی یك تجربهٔ ممکن، یك تصور معین اعتبار خواهد یافت یا محقّق خواهد شد. رویس نظریهٔ کانت را درباب تجربهٔ ممکن، و تعریف جان استوارت میل را در باب اینکه ماده همانا امکان مداوم احساس است، به عنوان مثالهای اصالت عقل انتقادی یاد می کند. می توان پوزیتیویسم منطقی را نیز به این مثالها افزود، به شرط اینکه به جای «تصور» بگذاریم «گزارهٔ تجربی».

به نظر رویس اصالت عقل انتقادی این امتیاز را بر رئالیسم دارد که با تعریف کردن هستی بر وفق تجربهٔ ممکن، یا تعیین اعتبار یك تصور (یا بهتر: تحقیق پذیری[۳۸] یك گزاره)، می تواند از اعتراضهائی که در رئالیسم یعنی درجداسازی کامل تصورات از اعیان و ما بازاء آنها، پیش می آید، پرهیز کند. در عین حال اصالت عقل انتقادی این نقطهٔ ضعف بزرگ را دارد که نمی تواند به چنین پرسشی پاسخ دهد: «*یك تجربهٔ معتبر یا کاملا ممکن، آنگاه که فقط ممکن انگاشته می‌شود* چیست؟ یك حقیقت معتبر، آنگاه که هیچکس اعتبار آن را به تحقیق نمی‌رساند چیست.»[۳۹] اگر من حکم کنم که درسیارهٔ مرّیخ انسان وجود دارد، بیشك این قول چنین معنی می‌دهد که حضور انسان در مرّیخ موضوع یك تجربهٔ ممکن است. ولی اگر اتفاقاً این قول درست درآمد، وجود آن انسانها، صرفاً یك وجود ممکن نیست. همین است که ما به سختی می توانیم هستی را صرفاً بروفق اعتباریابی یا تحقیق‌پذیری ممکن یك تصور تعریف کنیم. وهرچند اصالت عقل انتقادی، برعکس رئالیسم وعرفان، شناخت واقعیت را ناممکن نمی سازد، از به دست دادن گزارش وافی ازواقعیت ناتوان است. لذا باید به نظریهٔ فلسفی دیگر وکاراتری روی بیاوریم که حقایق مستتر درسه نظریهٔ پیشگفته را یکجا درخود جمع داشته باشد، ولی در عین حال از ایرادهایی که متوجّه آنها بود مصون باشد.

35. critical rationalism 36. validity

۳۷. *جهان و فرد*، ج ۱، ص ۲۲۶ ـ ۲۲۷.

38. verification

۳۹. *جهان و فرد*، ج ۱، ص ۲۶۰.

۴. چهارمین برداشت از مفهوم هستی

پیشتر اشاره شد که آنچه رویس از رئالیسم اراده می کند، بیشتر نام انگاری است ــ به معنایی که این اصطلاح در زمینهٔ مناقشه درباب کلیات مطرح می گردد ــ تارئالیسم. و اگر این نکته را درمدّ نظر داشته باشیم، دیگر از حکم او به اینکه از نظر رئالیست واپسین شکل هستی همانا «فرد» است، چندان تکان نخواهیم خورد. چه شعار نام انگاران این است که فقط افراد جزیی وجود دارند. در عین حال این نکته را هم باید در خاطر داشته باشیم که هگل ــ که نام انگار نبود ــ اصطلاح فرد[40] [= جزیی] را به معنایی به کاربرد که مرادش کلی عینی[41] بود، و در فلسفهٔ هگلی، واپسین شکل هستی همان «فرد» به همین معنی کلمه است، یعنی هستی مطلق، فرد اعلی[42]، کلّی عینی فراگیر. لذا وقتی رویس تصریح می کند که در رئالیسم این حقیقت مندرج است که می گوید واپسین شکل هستی فرد است، دیگر اگر بگوییم او شعار نام انگاران را می پذیرد، گمراه کننده است. چه او اصطلاح «فرد» را در پرتو الهام سنت ایدئالیسم از نو تفسیر می کند. برطبق کاربرد او از این اصطلاح «هستی متفرّد همانا حیات تجربه‌ای است که تصورات را دریك شكل غائی مطلق برمی آورد... گوهر امر واقعی این است که فرد باشد، یا به هیچ فرد دیگر از نوع خویش اجازهٔ ظهور ندهد، و این خصلت را فقط به عنوان یگانه برآوردن قصد یا هدف داراست.»[43]

تا اینجا ملاحظه کردیم که تصوّر برآوردنِ ناقصِ یك قصد یا هدف است، و جلوهٔ اراده است. و تجسّم کامل اراده جهان است در کلّیّتش. لذا هرتصوّری در تحلیل غائی، «کلّیت» «معنی می دهد.»[44] از این مقدمات چنین برمی آید که من می توانم در این کلیت، یعنی کلّ جهان، خود را بازیابم. بنابراین می توانیم در «عرفان» حقیقت بیابیم و با عرفای شرق همسخن شویم که «درباب نفس و جهان می گوید: *آن تویی*.»[45]

با این همه، آشکار است که ارادهٔ تجسم یافته در هرمرحلهٔ خاص از خودآگاهی، فقط به یك بخش از جهان یا واقعیتهای خاصی در جهان، ناظر است. بقیه در زمینهٔ مبهم حاشیهٔ خودآگاهی فرو رفته است. در واقع آن بخش‌های باقی مانده موضوع تجربهٔ ممکن می گردد. به عبارت

40. individual 41. concrete universal 42. supreme individual

۴۳. *جهان و فرد*، ج ۱، ص ۳۴۸. فی المثل «جهان من» همان تجسّم ارادهٔ من است، یا برآمدن قصد من، یا بیان علائق من. و بدینسان یگانه است. ولی همچنانکه در پاراگرافهای بعدی توضیح داده شده است، ما نمی توانیم صرفاً با مفهوم «جهان من» به سر بریم.

۴۴. باید در مدّ نظر داشته باشیم که از نظر رویس «معنای درونی» یا ذهنی اولویّت و اصالت دارد.

۴۵. *جهان وفرد*، ج ۱، ص ۳۵۵.

دیگر لازم است که مفهومی از اصالت عقل انتقادی به میان آید.

تا اینجا ازنظرگاه ذهن جزیی فردی اندیشیده ایم. ولی گرچه به یك معنای صریح، جهان «جهانِ من» است و نه جهان هیچ کس دیگر، این نیز بالصّراحه روشن است که اگر جهان را صرفاً و منحصراً تجسّم ارادهٔ خود بدانم، سرازمن انگاری[46] [= اصالت نفس] درمی آورم. این نیز روشن است که اگر من وجود سایر صاحبان تجربه را علاوه بر وجود خود مسلّم بگیرم ولی حیات هر صاحب تجربه ای را کاملا محصور در خویش بشمارم، به تزرئالیسم درغلتیده ام، یعنی اینکه واقعیت عبارتست از هستیهای کاملا جدا و مستقل از یکدیگر. لذا برای پرهیز از من انگاری، و درنغلتیدن به تز رئالیسم که آن را رد کرده بودیم، باید بُعد یا ساحت جدیدی را ملحوظ بداریم، یعنی همذهنی را[47].

رویس می گوید معروف است که ما به وجود اشخاص دیگر به مدد استدلال تمثیلی[48] پی می بریم. به این شرح که با مشاهدهٔ الگوهای معین رفتار بیرونی [آدمها] به آنها اراده هایی چون ارادهٔ خود نسبت می دهیم ولی اگر معنای این سخن این باشد که ما ابتدا شناخت روشنی از خود داریم و سپس وجود سایر اشخاص را از آن استنتاج می کنیم، برابر با مراد رویس نیست. «این به حقیقت نزدیکتر است که بگوییم ما ابتدا دربارهٔ خودمان از روی و از طریق همنوعانمان شناخت پیدا می کنیم، تا اینکه بگوییم ما با قیاس به نفس همنوعانمان را می شناسیم.»[49] ما در واقع شواهد حیّ و حاضری از وجود دیگران داریم. چه آنها منبع تصورات جدید هستند. آنها به پرسشهای ما پاسخ می دهند؛ چیزهایی به ما می گویند؛ عقایدی جزعقاید ما ابراز می دارند، ونظایر اینها. دقیقاً از طریق حشر و نشر اجتماعی، یا لااقل درآگاهی از حضور دیگران است که ما تصوّرات خود را می سازیم و از آنچه واقعاً اراده می کنیم یا درمدّ نظر داریم، آگاه می شویم. به گفتهٔ رویس همنوعان ما « به ما کمك می کنند که به معنای واقعی خود پی ببریم.»[50]

باری اگر رویس این نظر راردّ می کند که ما ابتدا آگاهی روشنی از خودمان داریم وسپس وجود اشخاص دیگر را از آن استنتاج می کنیم، درعین حال منظورش هم این نیست که بگوید ما ابتدا یك تصور روشن ومعین ازسایر اشخاص داریم وسپس ازروی آن پی می بریم که ما نیز شخص هستیم. منظور اصلی او این است که «به نظر می رسد که یك اعتقاد مبهم به وجود همنوعانمان، تا حد معتنابهی مقدم بر تشکّل هرنوع آگاهی ما از خودمان است.»[51] ولی نظر او این است که آگاهی روشن ازخودمان و ازسایر اشخاص ازیك نوع آگاهی اجتماعی ابتدایی برمی خیزد. یعنی مسأله، بیشتر مسألهٔ تفکیك است تا استنتاج. خودآگاهی تجربی همواره مبتنی

46. solipsism 47. intersubjectivity 48. analogical reasoning

۴۹. جهان و فرد، ج ۲، ص ۱۷۰ ـ ۱۷۱. ۵۰. پیشین، ج ۲، ص ۱۷۲. ۵۱. پیشین، ج ۲، ص ۱۷۰.

بر يك سلسله تأثیر و تأثر است. «نفس همواره در تقابل با دیگری شناخته می شود.»[۵۲] هر دو از آگاهی اجتماعی اولیه برمی خیزد.

همچنانکه تجربه توسعه و تکامل می یابد، فرد هرچه بیشتر حیات درونی دیگران را چیزی خصوصی یا محرمانه می یابد که از مشاهدهٔ مستقیم او به دور است. در عین حال او به شیوه ای متزاید از اشیاء خارجی به عنوان ابزار مقاصد خود ودیگران آگاه می شود، همچنین از اهداف و علائق خاص خود و دیگران. بدینسان آگاهی مثلثی پدید می آید: «همنوع من و من، و طبیعت در میان ما.»[۵۳]

ما جهان طبیعت را به طرز ناقصی می شناسیم، و بخش اعظم آن به صورت قلمرو تجربهٔ ممکن باقی می ماند. ما پیشتر هم خاطرنشان کرده ایم که اصالت عقل انتقادی در تبیین شأن هستی شناختی اعیان تجربهٔ ممکن، با دشواری روبرو می شود. و درهر حال علم این اعتقاد را ناممکن می سازد که بگوییم طبیعت صرفاً و منحصراً تجسّم اراده و اهداف انسانی است. فی المثل فرضیّهٔ تکامل ما را به قبول این برداشت دعوت می کند که ذهن جزئی آدمی يك فرآورد است. دراین صورت، این سؤال پیش می آید که چگونه می توانیم تعریف ایدئالیستی هستی را بروفق معنای درونی تصورات که برآوردن ناقص يك قصد به شمار می آیند، موجّه ساخت؟

پیش بینی پاسخ رویس به این سؤال آسان است. جهان در تحلیل غائی جلوهٔ نظام مطلقی از تصوّرات است که خود تحقّق ناقص ارادهٔ الهی است. خداوند که خود را در جهان متجلی ساخته است والاترین «فرد» است. یا به تعبیر دیگر، «فرد» متعال والا همانا حیات تجربهٔ مطلق است. هر نفس جزیی، جلوهٔ بی همتای قصد الهی است. وهريك خود را درجهان خویش مجسّم یا متجلی می سازد. ولی «جهان من» و «جهان تو» جنبه های یگانهٔ «جهان» یعنی تجسم اراده و قصد نامتناهی الهی هستند. و آنچه برای ماصرفاً موضوع تجربهٔ ممکن است، برای خدا موضوع تجربهٔ بالفعل خلّاق است. «کل جهانِ حقیقت و هستی در همهٔ تنوعش، غنایش، روابطش، کلّ نظم و نسقش، باید فقط برای وحدت يك آگاهی یگانه حضور و وجود داشته باشد، آگاهیی که هم آگاهی ما و هم همهٔ معانی آگاهانهٔ جزیی را در يك بصیرت نهایی و ابدی دربرمی گیرد.»[۵۴] بدینسان رویس این نظریه از هستی را حفظ می کند، یعنی این نظریه را که «هرچه هست به عنوان برآوردن يك تصور، معلوم و معروض آگاهی واقع می شود، ویا معلوم ما

۵۲. پیشین، ج ۲، ص ۲۶۴ رویس موافقت کلی خود رابا نظریهٔ خاستگاههای خودآگاهی که در جلد دوم کتاب *تکامل روانی در کودك و نژاد انسان* (۱۸۹۶) اثر جیمز مارك بالدوین (۱۸۶۱ ـ ۱۹۳۴) James Mark Baldwin استاد دانشگاه پرینستون تصریح می کند.

۵۳. *جهان و فرد*، ج ۲، ص ۱۷۷.

۵۴. *جهان و فرد*، ج ۱، ص ۳۹۷.

در همین لحظه واقع می‌شود یا معروض یك آگاهی که شامل آگاهی ما هم هست.»[۵۵]

۵. نفس جزئی، و مطلق؛ آزادی اخلاقی

ملاحظه شد که از نظر رویس، فرد، نوعی زندگی تجربه است. و اگر ما در جست و جوی ماهیت نفس در معنای فراتجربی هستیم،[۵۶] ناگزیریم آن را بر وفق اخلاق درنظر آوریم، نه بر وفق جوهر روحانی. چه از طریق داشتن یك آرمان یگانه، یك مشغلهٔ خاطر یگانه، یك رسالت مادام‌العمری که مقصود و مراد گذشتهٔ من و تکلیف آیندهٔ من است «من تعریف می‌شوم و برای خود نفسی می‌آفرینم.»[۵۷] بنابراین شاید بتوانیم کمابیش به شیوهٔ معهود در اگزیستانسیالیسم بگوییم که از نظر رویس فرد جزئی به مدد بازیابی یك آرمان یگانه، و با انجام دادن یك وظیفهٔ یگانه، مدام خود را همچون این نفسِ یگانه می‌آفریند.[۵۸]

بر وفق این برداشت از نفس است که رویس می‌کوشد تا به این اعتراض، که می‌گویند ایدئالیسم مطلق نفس جزئی را از واقعیّت و ارزش و آزادی می‌اندازد، پاسخ دهد. البته او قصد انکار هیچیك از داده‌های تجربی را ندارد، یعنی داده‌هایی که مربوط به اتکای روحانیت برجسمانیات یا نفوذ محیط اجتماعی، تعلیم و تربیت و این گونه عوامل بر نفس انسان است. ولی تأکید می‌ورزد که هر نفس جزئی شیوهٔ یگانهٔ منحصر به خود را دارد که با کردارهای خویش این وابستگی را بپذیرد یا دربرابر آن واکنش نشان دهد[۵۹]. در حالیکه از نظرگاه متافیزیکی، حیات هر نفس جزئی یك یاری یگانه به برآوردن هدف کلی خداوند است. رویس در واقع ناگزیر از اذعان این نکته است که وقتی من اراده می‌کنم، خدا در من اراده می‌کند، و عمل من جزو حیات الهی است. ولی برآن است که این قول با قول دیگر که بگوییم نفس جزئی می‌تواند آزادانه عمل کند، کاملا قابل جمع است. چه به صرف همین واقعیت که من جلوهٔ *یگانهٔ* ارادهٔ الهی‌ام، اراده‌ای که اعمال من از آن سرمی‌زند، ارادهٔ من است. «تفرد شما در اعمالتان آزادی شماست.»[۶۰] منظور این است که شیوهٔ من در بازنمائی ارادهٔ الهی، مخصوص به خود من است؛ و اگر اعمال من از خود من سر بزند، همانا اعمال مختارانه یا آزادانه است. در واقع به یك معنا

۵۵. پیشین، ج ۱، ص ۳۹۶.

۵۶. یعنی اگر ما در پی یك برداشت متافیزیکی از نفس هستیم، نه در پی یك روایت تجربی از آن، یا از خاستگاهها و سیر تکوینی خودآگاهی.

۵۷. *جهان و فرد*، ج ۲، ص ۲۷۶.

۵۸. لازم به تذکر نیست که از نظر اگزیستانسیالیست خدانشناس، نظیر سارتر، تصور یك وظیفهٔ تعیین شده از سوی خداوند، خالی از اعتبار است.

۵۹. این تعبیر نیز یادآور اگزیستانسیالیسم جدید است.

۶۰. *جهان و فرد*، ج ۱، ص ۴۶۹.

درست است که بگوییم روح الهی ما را مجبور می کند «ولی به این معنا که ما را مجبور می کند که «فرد» و آزاد باشیم.»[۶۱]

باری رویس بر آن است که هر ارادهٔ جزئی در جست‌وجوی «مطلق» است، تا به حدی که «جست وجوی هرچیز جز خود مطلق، حتی برای بیراه ترین نفس‌ها هم صرفاً ناممکن است.»[۶۲] به عبارت دیگر، هر نفس جزئی، به صرف طبیعت خویش، چه آگاهانه چه ناآگاهانه، گرایش دارد که اراده اش را هرچه بیشتر با ارادهٔ الهی یگانه کند. تکلیفی که ما برعهده داریم این است که سلوکی درپیش گیریم که ما را به این هدف نزدیکتر سازد. و یك قاعدهٔ اخلاقی، قاعده ایست که اگر تبعیت شود ما را به این هدف نزدیکتر می سازد، حال آنکه اگر خلاف قاعدهٔ اخلاقی عمل کنیم از آن دورتر می شویم. بدینسان به اندازهٔ کافی روشن است که در اخلاق رویس، مفهوم «نیك»، نمایان و برجسته است و تکلیف اخلاقی در ارتباط با وسیلهٔ لازم برای کسب این خیر، یعنی اتحاد آگاهانهٔ ارادهٔ ما با ارادهٔ الهی، برعهده ما قرار می گیرد. ولی این نکته چندان روشن نیست که چگونه جایی برای سرپیچی از ارادهٔ الهی یا تخطی ازیك دستور مشهور اخلاقی باقی می‌ماند. چه اگر همهٔ ما ناگزیر درجست‌وجوی «مطلق» هستیم، لاجرم اگر کسی چنان عمل کند که درواقع اورا به این هدف غائی که همواره درجست‌وجوی آن است نزدیکتر نسازد، صرفاً ازروی جهل، یا دانش منغّص چنین می کند. از اینجا چنین پرسشی پیش می آید: «آیا یك نفس جزئیی که «باید» را می شناسد، هرگز می تواند آزادانه طغیان یا تبعیت را برگزیند؟»[۶۳]

رویس پاسخ می‌دهد که هرچند کسی که شناخت روشنی از آنچه باید انجام دهد دارد برطبق این شناخت عمل خواهد کرد، ولی چه بسا به طوع ورغبت توجه خودرا به جای دیگر معطوف دارد، به طوری که اینجا و اکنون دیگر شناخت روشنی از آنچه باید انجام دهد نداشته باشد. «گناه کردن همانا *آگاهانه فراموش کردن* و انصراف توجه از«باید»ی است که انسان پیشتر آن را می‌شناخته است.»[۶۴]

باتوجه به مقدمات رویس، این پاسخ چندان رسا نیست. البته می توانیم به آسانی برای این مسألهٔ انصراف توجه ارزشی قائل شویم. فی المثل فرض کنید من صمیمانه معتقدم که برای من عمل کردن به شیوه ای که منجر به حظ شهوانی شود درست نیست. هرچه بیشتر توجه خود رابه جنبه های لذیذ این شیوهٔ عمل معطوف دارم، اعتقادم به نادرست بودن آن بیشتر به حاشیهٔ ذهنم رانده می شود و کم اثرتر می شود. همه می‌دانیم که چنین وضعی کم پیش نمی آید. و نظر متعارف این است که شخص باید هشیار باشد که توجهش را به جنبه های لذیذ فلان‌شیوهٔ‌عملی

۶۱. پیشین، ج ۲، ص ۲۹۳. ۶۲. پیشین، ج ۲، ص ۳۴۷. ۶۳. پیشین، ج ۲، ص ۳۵۱.
۶۴. پیشین، ج ۲، ص ۳۵۹.

که صمیمانه نادرستش می‌داند معطوف ندارد. اگر توجهش را در این جهت متمرکز کند، سرانجام مسؤول هرچیزی است که رخ دهد. ولی هرچند این نظرگاه کاملا معقول است، فی الفور چنین سؤالی پیش می آید که چگونه می توان کسی را که سراپا جلوهٔ ارادهٔ الهی است، مسوؤل تمرکز توجهش به جهتی معین شمرد؟ آیا با این قول، کاری بیش از جابه جا کردن مشکل انجام داده ایم؟

رویس با روی آوردن به مسأله غلبهٔ کلی بر شر، از این مسأله طفره می رود. ولی خط کلی پاسخش از این قرار می نماید که چون راهبرد توجه انسان از اراده اش ناشی می گردد، خود انسان مسؤول آن و لذا مسؤول نتایج آن است. این واقعیت که ارادهٔ انسان خود جلوهٔ ارادهٔ الهی است وضع را تغییر نمی‌دهد. در چنین شرایطی به نظر نمی‌رسد که رویس بتواند چیز دیگری بگوید. چه هرچند قاطعانه می خواهد قائل به حفظ آزادی بشر و مسؤولیت او به طور کلی باشد، عزمش به حفظ نظریّهٔ مطلق فراگیر، لاجرم در برداشت او از آزادی اثرمی گذارد. آزادی اخلاقی عبارتست از «صرفاً همین آزادی حفظِ «بایدِ» حاضر درآگاهی جزئی از روی توجّه، یا فراموش کردن آن از روی عدم توجّه.»[۶۵] اگر پرسیده شود که آیا حفظ یا فراموش کردن خود تابع ارادهٔ «مطلق» نیست؟ رویس فقط می تواند پاسخ دهد که این امر از ارادهٔ خود انسان سرمی‌زند، و عمل کردن برطبق اراده همانا عمل کردن آزادانه است، حتی اگر ارادهٔ جزئی انسان تجسّم جزئی ارادهٔ الهی باشد.

۶. جنبهٔ اجتماعی اخلاق

هرچند رویس ـــ به شیوه ای که یادآور فیخته است ـــ تأکید بسیاری بر بی همتایی وظیفه ای که برعهدهٔ نفس جزئی گذارده شده است دارد، به سختی می توان از او انتظار داشت که چندان وقتی صرف تدوین نظریه‌ای درباب قواعد کلی اخلاق کند.[۶۶] واین شاید مبالغه نباشد که بگوییم جان کلام او همانند امرسون این است: «فردباش! یعنی وظیفهٔ یگانهٔ خود را دریاب». درعین حال کاملا اشتباه است اگر او را چنین تصویر کنیم که تصوّر اجتماع را تحقیر می کند. برعکس نظریهٔ اخلاقی او را می توان پاسخی به ندای هریس دربرنامهٔ فلسفهٔ نظری اش به شمار آورد. به این شرح که یك نظریهٔ اجتماعی باید تدوین شود که نیازهای آگاهی ملّی را، که

۶۵. *جهان وفرد*، ج ۲، ص ۳۶۰.

۶۶. «مراد از «باید» درهرلحظهٔ گذرا قاعده ایست که اگر پیروی شود شما را در آن لحظه به اراده ای از شما رهنمون می گردد، که بالنتیجه به اتحاد با ارادهٔ الهی نزدیکتر می شوید، همچنین به آگاهی از یگانگی ارادهٔ خود و ارادهٔ مطلق؛ حال آنکه اگر خلاف این «باید» عمل می کردید دورتر می شدید.» (*جهان وفرد*، ج ۲، ص ۳۴۷ـ۳۴۸. درآغاز این قول، تأکید بر لحظهٔ خاص است نه لحظهٔ عام.

در جهت دورشدن از اصالت فرد محض است، برآورده سازد. از نظر رویس نفوس جزئی — دقیقاً از آن روی که جلوه های یگانهٔ یك ارادهٔ نامتناهی اند — بستگی متقابل به یکدیگر دارند. و همهٔ مشغله ها یا رسالتهای حیاتی فردی عناصری از یك رسالت مشترك اند، یعنی برآوردن هدف الهی. همین است که رویس وفاداری به جامعهٔ آرمانی یا به قول خودش «اجتماع اعظم» را توصیه و تبلیغ می کند.[۶۷]

رویس در کتاب *مسألهٔ مسیحیت*[۶۸] (۱۹۱۳) وفاداری را چنین تعریف می کند: «اراده و سرسپاری یك نَفْس در راه یك هدف، وقتی که هدف چیزی است که بسیاری نفوس را در جهت هدف واحدی وحدت می بخشد، هدفی که بنابراین مصلحت عام یك جامعه می گردد.»[۶۹] و کلیسا: یعنی جامعهٔ مؤمنان را، علی الخصوص آن گونه که در رسالات پولس منعکس شده است، تجسّم روح وفاداری و نیز تجسّم و تمسّك به یك آرمان مشترك و وفاداری به یك جامعهٔ آرمانی که باید همچون یك شخص محبوب باشد می بیند. از این سخن چنین برنمی آید که رویس قصد داشت آنچه را «اجتماع اعظم» می نامید با یك کلیسای واقعی یا یك دولت واقعی همسان و یکسان بگیرد. «اجتماع اعظم» همانند «ملکوت غایات»[۷۰] کانت است؛ یعنی جامعهٔ ایدئال بشری است. ولی هرچند این آرمانی است که باید در طلب آن بود، و نه یك جامعهٔ واقعی موجود در زمان و مکان، با این همه، بنیاد نظم اخلاقی را تشکیل می دهد، دقیقاً از آن روی که هدف یا غایت عمل اخلاقی است. درست است که فقط فرد می تواند مشغلهٔ اخلاقی خود را به عمل درآورد ولی این عمل برای او و به کام او انجام نمی گیرد. امّا درست به دلیل همین طبیعت نفس، فردیت اصیل فقط از طریق وفاداری به اجتماع اعظم قابل تحقق است، یعنی وفاداری به یك هدف آرمانیِ که همهٔ مردم را با یکدیگر متحد گرداند.

رویس عمدتاً تحت تأثیر چ. س. پیرس[۷۱] بر نقش تعبیر و تفسیر در معرفت و حیات انسان تأکید می کرد و این برداشت را درنظریهٔ اخلاقی خود هم تسرّی داد. فی المثل فرد نمی تواند خود را بشکفاند و به خودی یا شخصیت راستین دست یابد، مگر اینکه هدف و برنامه ای برای زندگیش داشته باشد، به طوری که مفاهیمی چون صواب وخطا، نفس عالی و نفس نازل در پرتو آن هدف و برنامه معنای عینی پیدا کند. ولی انسان فقط از طریق سیر تفسیر خود برای خود است که هدف زندگی یا هدف آرمانی اش را درمی یابد. علاوه براین، این تفسیر خویش فقط در

۶۷. رویس در سال ۱۹۰۸ کتابی به نام *فلسفهٔ وفاداری* *The Philosophy of Loyalty* و در سال ۱۹۱۶ کتابی به نام *امید اجتماع اعظم* *The Hope of the Great Community* منتشر کرد.

68. *The Problem of Christianity*

۶۹. *مسألهٔ مسیحیت*، ۱، ص ۶۸.

70. kingdom of ends

71. C. S. Peirce

زمینهٔ اجتماعی و از طریق همکنشی با سایر مردم قابل حصول است. دیگران ناگزیر به من مدد می‌رسانند که خود را برای خود تفسیر کنم؛ من نیز به دیگران مدد می‌رسانم که خود را برای خود تفسیر کنند. به یك معنا این جریان از آنجا که هر فرد را به عنوان دارندهٔ یك رسالت حیاتی یگانه، هشیار می گرداند، بیشتر باعث تفرقه می گردد تا وحدت. ولی اگر ساخت اجتماعی نفس را در مدّ نظر داشته باشیم، تصوّری از تعداد کثیری تفسیر از انسانیت خواهیم داشت، یعنی از انسانیتی که در سراسر زمان به وظیفهٔ مشترك تعبیر و تفسیر جهان طبیعی و اهداف و آرمانها و ارزشهای خویش مشغول بوده است. همهٔ رشد و پیشرفتها در معرفت علمی و بصیرت اخلاقی مستلزم جریانی از تعبیر وتفسیر است.

نظر رویس این است که غایت قصوای وفاداری به عنوان یك مقولهٔ اخلاقی، همین مجموعهٔ آرمانی تعبیر و تفسیر است. ولی او در اواخر عمر بر اهمیت مجموعه‌های محدود هم برای تکامل اخلاقی وهم برای نیل به اصلاح اجتماعی تأکید می کرد. فی المثل اگر تصور کنیم که دو فرد دربارهٔ فرضاً تصاحب یك دارایی با هم مناقشه دارند، می بینیم که این موقعیت بالقوّه خطرناك با دخالت یك شخص ثالث، یعنی قاضی، تغییر ماهیت می یابد. یك رابطهٔ مثلث جانشین رابطهٔ دوجانبهٔ بالقوه خطرناك شده است. ومجموعهٔ کوچکی از تعبیر وتفسیر برقرار گردیده است. بدینسان رویس می کوشد تا وظایف میانجیگرانه یا مفسّرانه و اخلاقاً آموزندهٔ چنین نهادهائی را به عنوان نظام قضائی ــ همواره در پرتو مفهوم تفسیر ــ بنمایاند. حتی این برداشت را به نهاد بیمه تسرّی می‌دهد و به عنوان ضامن بازدارندهٔ جنگ، طرحی از بیمه درمقیاسی بین‌المللی می‌ریزد.[۷۲] ممکن است بعضی از شارحان وارزیابان اندیشهٔ او درچنین برداشتها ملغمه‌ای کاملا امریکائی از ایدئالیسم و عمل گرایی کامل عیار ببینند. ولی از رأی آنان لزوماً برنمی آید که چنین ملغمه‌ای چیز بدی باشد. درهرحال رویس آشکارا احساس می کرد که اگر قرار است در نظریهٔ اخلاقی خود پیشنهادهای مشکل گشائی درج کند، به چیزی فراتر از واداشتن مردم به وفاداری از مجموعهٔ آرمانی تعبیر وتفسیر نیاز است.

۷. جاودانگی

از آنچه تاکنون گفته شد روشن است که رویس برای شخصیت یگانه ارزشی قائل است که نمی توانسته است در فلسفهٔ برادلی به آن نسبت داده شود. بنابراین جای شگفتی نیست که او بیش از برادلی به مسألهٔ جاودانگی[۷۳] تعلق خاطر دارد وبر آن است که نَفْس در وجود «مطلق» بقا

۷۲. مقایسه کنید با *جنگ و بیمه* *War and Insurance* (۱۹۱۴) و *امید اجتماع اعظم* (۱۹۱۰)
73. immortality

می یابد.
رویس در بحث از این موضوع، علاوه بر جنبه های دیگر، بر این مضمون کانتی تأمل می کند که وظیفهٔ اخلاقی فرد نمی تواند پایان زمانی داشته باشد. «وظیفهٔ اخلاقیی که عالماً و عامداً آخرین وظیفه نامیده شود مفهومی متناقض است... خدمت به امر یا هدف ابدی، اساساً خدمتی بی‌پایان است. لذا آخرین عمل اخلاقی وجود ندارد.»[۷۴] پیداست که این نوع استدلال فی نفسه «نمی توانست جاودانگی [نفس] را اثبات نماید. درست است که اگر ما اصولا قانون اخلاقیی را به رسمیت بشناسیم، ملزم هستیم که قید آن را مادام‌العمر بر گردن خود داشته باشیم. ولی از این مقدمهٔ تنها چنین بر نمی آید که نفس پس از فنای بدن باقی می‌ماند و می تواند ایفای یك وظیفهٔ اخلاقی را همچنان ادامه دهد. ولی از نظر رویس به عنوان یك فیلسوف مابعدالطبیعه (متافیزیسین) جهان به نوعی است که نفس جزئی، به عنوان یك جلوهٔ بی‌همتای «مطلق» و نمایانگر یك ارزش جانشین‌ناپذیر، باید چنین انگاشته شود که وجودش ادامه دارد. نفس اخلاقی همواره چیزی است که درحال ساخته شدن است؛ و چون قصد و ارادهٔ الهی باید برآورده شود، این اعتقاد برای ما موجه است که بگوییم پس از مرگ بدن، نفس به فردیت اصیلی در هیأتی والا، دست می یابد «من هیچ نمی‌دانم، و دعوی نمی کنم که می توانم حدس بزنم که فردیت (تفرد) زندگی انسانی ما بعدها طی چه جریانهائی جلوه‌گر خواهد شد. من چندان منتظر می‌مانم تا این وجود عاریت جامهٔ فردیت بپوشد.»[۷۵] ظاهراً در تصدیق جاودانگی نفس از سوی رویس، آنچه واقعاً اهمیّت دارد برداشت کلی متافیزیکی او از واقعیت است، همراه با ارزیابی او از شخصیت.

۸. سلسلهٔ بی‌نهایت و تصور یك نظام خودنمایانگر

در پایان جلد اول سخنرانیهای گیفوردِ رویس یك «گفتار ضمیمه» است که درآن وی با برادلی درباب کثرت نامتناهی وارد بحث و احتجاج می شود. این نکته را باید درمد نظر داشت که برادلی برآن است که اندیشهٔ رابطی[۷۶] (ارتباطی) ما را با سلسلهٔ نامتناهی مواجه می سازد. اگر فی‌المثل کیفیات الف و ب با رابطهٔ «ر» به یکدیگر ربط داشته باشند ما یا باید بگوییم که «ر» بدون هیچ باقی مانده ای قابل تقسیم و تحویل به الف و ب است یا قابل تقسیم و تحویل نیست. درصورت اول ناچار از این نتیجه گیری هستیم که الف و ب هیچگونه ارتباطی با هم ندارند. در صورت دوم ناگزیریم قائل به مفروض‌گرفتن روابطی باشیم که الف و ب را با «ر» ربط دهد و

۷۴. جهان و فرد، ج ۱، ص ۴۴۴ ـ ۴۴۵.
۷۵. مفهوم جاودانگی *The Conception of Immortality*، ص ۸۰.
76. relational thought

همینطور الی غیرالنهایه. دراین صورت لاجرم به وجود یك کثرت عملا بی نهایت اذعان کرده ایم. ولی این مفهوم فی نفسه متناقض و خلف[۷۷] است. لذا باید نتیجه بگیریم که اندیشهٔ رابطی کاملا ناتوان از توصیف منسجم وبی تناقض این امر است که کثرت چگونه از واحد نشأت می گیرد و چگونه با آن یگانه است، و جهانی که در چنین اندیشه ای عرضه می گردد به حوزهٔ نمود ـــ که نقطهٔ مقابل بود است ـــ تعلق دارد. به هر حال رویس زیر این بار می رود که تبیین کند که واحد می تواند خود در سلسله های نامتناهیی که «بسامان» هستند و مستلزم هیچ تناقضی نیستند جلوه‌گر سازد، و بدینسان اندیشه‌قادراست که توصیف منسجمی از رابطهٔ بین واحد و کثیر به دست دهد. شاید این موضوع نامعلوم باشد که آیا نخست با نسبت دادن این تز که کثرتِ عملا نامتناهی «یك مفهوم متناقض»[۷۸] است و سپس با بحث دراینکه یك سلسلهٔ بی نهایت در عالم ریاضیات مستلزم تناقض نیست، مشکل برادلی را حل کرده ایم یا خیر. ولی هرچند رویس برداشت خود از رابطهٔ بین واحد و کثیر را در زمینهٔ مناقشه با برادلی مطرح می کند، آنچه واقعاً به آن علاقه‌مند است البته تبیین آراء و اندیشه های خودش است.

چ. س. پیرس توجه رویس را به منطق ریاضی جلب کرد[۷۹]، و «گفتار ضمیمه» ثمرهٔ تأملات رویس را دراین باب نشان می‌دهد. در یك سلسلهٔ ریاضی بی‌پایان، از قبیل سلسلهٔ کل اعداد، بی‌پایانی سلسله موکول به عملکرد مکرر و بازگردندهٔ اندیشه است، عملکرد مکـرر و بازگردنده ای که می توان چنین وصفش کرد: «عملکردی که اگر *یك بار سرانجام بیان* شود، در حوزه ای که بیان یافته، شامل تنوع بی نهایت اموری است که ترتیب و توالی دارند، و این ترتیب و توالی با هدف موردنظر متناظر است.»[۸۰] به طور کلی اگر ما هدفی درنظر بگیریم که چون بخواهیم آن را به مدد توالی اعمال بیان کنیم، داده های ایدئالی که بیان آن را آغاز می کنند، به عنوان بخشی از «معنایش» نیازمند داده هایی است که خود، بیانهایی از معنای اصلی اند ودرعین حال مستلزم بیانهای بیشترند. درچنین صورتی است که براثر عملکرد مکرر وبازگردندهٔ اندیشه، یك سلسلهٔ بی‌پایان به دست آورده ایم.

چنین سلسله ای را می توان به درستی کل[۸۱] نامید. بیشك این کل به آن معنی کل نیست که بتوانیم تا پایان بشماریمش و سلسله را کامل کنیم. چه آن *مفروضاً* بی نهایت یا بی پایان است. ولی اگر فی المثل سلسلهٔ کل اعداد را درنظر بگیریم «ریاضیدان آنها را طبق تعریف کلی شان،

77. self - contradictory

۷۸. *جهان و فرد*، ج ۱، ص ۴۷۵.

۷۹. تعلق خاطر رویس به منطق ریاضی در کتاب *رابطهٔ اصول منطق با مبانی هندسه* (۱۹۰۵).

۸۰. *جهان و فرد*، ج ۱، ص ۵۰۷.

81. totality

همچنین طبق تمایز صریحی که با سایر متعلقات اندیشه دارند، مسلم می گیرد.»[۸۲] به عبارت دیگر بین تصور یك کل و تصور یك سلسلهٔ بی نهایت، تنافر ذاتی نیست. و ما می توانیم «واحد» را چنین تصور کنیم که خود را در سلسلهٔ بی نهایت، یا بلکه کثرتی از سلسله های بی نهایت و همساز، یعنی کثرت زندگیهای تجربه جلوه گر می سازد. این تعریف، مفهومی پویا، و نه ایستا از «واحد» به ما می دهد. و این لازمهٔ متافیزیك رویس است که بر قصد وارادهٔ الهی و معنای درونی تصورات تأکید می ورزد.

رویس چنین سلسلهٔ بی نهایتی را نظام خودنمایانگر[۸۳] می نامد. ونمونه هائی برای آن در «همهٔ نظامهای ادامه دار و ناپیوسته[۸۴] ریاضی از هر نوع بی نهایت»[۸۵] می یابد. ولی مثالی از خود رویس منظور او را از نظام خودنمایانگر بهتر روشن می سازد. فرض کنید درجایی از انگلستان قرار است نقشه ای کشیده شود که ریزترین نقاط وجزئیات آن کشور، ازجمله خط کناره نما و همهٔنقطه هاونشانها رااعم از طبیعی و مصنوعی منعکس سازد. از آنجا که خود این نقشه یکی از عوارض مصنوعی انگلستان است، باید نقشهٔ دیگری در دل نقشهٔ اول کشیده شود که این نقشه را هم بنمایاند. وبه همین ترتیب الی غیرالنهایه. البته این بازنمون بی پایان انگلستان طبعاً و عملاً ممکن نیست. ولی ما می توانیم سلسله های بی پایانی از نقشه های درون نقشه ها تصور کنیم، یعنی سلسله ای که هرچند درزمان تکمیل نمی شود، می تواند در هدف یا معنای اصلی منظور ما ملحوظ گردد. مشاهده گری که این وضع را دریابد و بر سلسله های متوالی نقشه ها نظر بیفکند، به نقشهٔ آخر نمی رسد. ولی خود می داند که چرا نمی تواند به آخرین نقشه برسد. با این وصف او تناقض یا نامعقولیتی در بی پایانی سلسله ها نمی بیند. این سلسله تشکیل یك نظام خودنمایانگر می دهد.

اگر این برداشت را به متافیزیك اطلاق کنیم، جهان به صورت یك سلسلهٔ بی نهایت، یك کل بی پایان که خود را دریك هدف یا طرح یگانه جلوه گر می سازد، نمودار می شود. البته سلسله هایی در طول هم ودر عرض هم وجود دارد، همچنین سلسله هایی که حیات نفوس جزیی را تشکیل می دهد. ولی همهٔ آنها دریك سلسلهٔ متحد دربر گرفته می شوند که دیگر خود دارای آخرین عضو نیست، بلکه همچون کل در معنای درونی علم الهی یا نظام مطلق تصورات ملحوظ است. برطبق نظر رویس «واحد» باید خود را درسلسلهٔ بی نهایتی که حیات تجربهٔ خلاق اورا تشکیل می دهد جلوه گر سازد. به عبارت دیگر او باید خود را در کثرت، بیان کند. و از آنجا که سلسلهٔ بی پایان، تجلّی یا تحقق یك قصد یگانه است، کل واقعیت یك نظام خودنمایانگر است.

۸۲. جهان و فرد، ج ۱، ص ۵۱۵.

83. self - representative system   84. discrete

۸۵. جهان و فرد، ج ۱، ص ۵۱۳

۹. بعضی نظرهای انتقادی

پیداست که رویس با تأکیدی که بر تشخص دارد، به هیچ وجه قصد ندارد خداشناسی توحیدی[۸۶] را بکلی کنار بگذارد و کلمهٔ «مطلق» را صرفاً به عنوان نامی برای جهان همچون یك کلّ آزاد، یعنی سلسله ای که آخرین عضو قابل تعیینی ندارد، به کار برد. جهان از نظر او تجسم معنای درونی نظامی از تصورات است که خود برآمدن ناقص یك قصد هستند. و مطلق یك نفس است؛ یعنی بیشتر متشخص است تا نامتشخص؛ یعنی یك آگاهی نامتناهی و ابدی است. لذا عقلا او را می توان خدا نامید. و رویس سلسلهٔ نامتناهیی را که جهان زمانی را تشکیل می دهد یکباره حاضر درآگاهی (علم) الهی می داند. در واقع کاملا آمادگی دارد که نظریهٔ قدیس توماس اکوئیناس را درباب علم الهی بپذیرد؛ و خودش دراین مورد تمثیلی دارد و آن آگاهی ما از یك سمفونی به عنوان یك کل است، آگاهیی که کاملا با علم به اینکه این قسمت مقدم بر آن قسمت است، قابل جمع است. بنابراین، برطبق نظر رویس خداوند از توالی زمانی آگاه است، هرچند کل سلسلهٔ زمانی یکجا در آگاهی ابدی حضور دارد.

رویس در عین حال جداانگاری ثنوی جهان از خداوند را ــ که مشخّصهٔ خداشناسی توحیدی می شمارد ــ رد می کند و اکوئیناس را ملامت می کند که «وجود زمانی جهان آفرینش را از حیات سرمدی که متعلق به خداوند است»[۸۷] جدامی دانسته است. کثرت در وحدت حیات الهی وجود دارد. «وحدت صرف ممکن نیست. خداوند جز با کثیر بودن نمی تواند واحد باشد. و نه ما نفوس متعدد و متنوع نمی توانیم کثیر باشیم مگر اینکه در «او» واحد باشیم.»[۸۸]

به عبارت دیگر رویس می کوشد که در پرتو ایدئالیسم مطلق، خداشناسی توحیدی را از نو تعبیر و تفسیر کند. او می کوشد تصور خدای متشخّص را حفظ کند و در عین حال آن را با تصور مطلق فراگیر که به صورت کلیِ کلیات[۸۹] توجیه شده، ترکیب کند.[۹۰] واین موضعی نیست که حفظش آسان باشد. در واقع ابهام آن از واژهٔ «فرد» که رویس به کار می برد به خوبی روشن می شود. اگر ازخدا به عنوان فرد متعال یا اعلی سخن بگوییم، طبعاً گرایش به این داریم که او را چون هستی متشخص بیندیشیم و جهان را جلوهٔ «بیرونی» ارادهٔ خلاق او بینگاریم. ولی از نظر رویس، چنانکه پیشتر هم اشاره شد، لفظ فرد به معنی حیات تجربه است.و برطبق این

86. theism

۸۷. *جهان و فرد*، ج ۲، ص ۱۴۳.
۸۸. پیشین، ج ۲، ص ۳۳۱.

89. Universal of universals

۹۰. کلمهٔ «کلی» دراینجا به معنای کلی عینی به کاررفته است.

معنای لفظ فرد، خدا حیات مطلق و تجربهٔ نامتناهی می‌شود، تجربه‌ای که همهٔ اشیاء متناهی درآن حلول دارند. درحالی که تفسیر وجود اشیاء متناهی ــ به عنوان جلوهٔ ارادهٔ هدفدار ــ حاکی از آفرینش به معنای توحیدی آن است، توصیف خداوند به عنوان تجربهٔ مطلق رابطه نسبتاً متفاوتی را نشان می‌دهد. شك نیست که رویس می کوشد این دومفهوم را درمفهوم تجربهٔ خلاق، یگانه کند؛ ولی در فلسفهٔ او نوعی ازدواج ناپایدار بین خداشناسی توحیدی و ایدئالیسم مطلق به نظر می‌آید.

البته به غایت دشواراست‌که بدون‌گرایش‌به‌وحدت‌انگاری[۹۱] ای که درآن «کثرت» به حوزهٔ نمود فروافکنده می‌شود یا در واحد مستغرق می‌گردد، ویابدون گرایش به ثنویتی که دیگر کار برد کلمهٔ «نامتناهی» را نامناسب می‌گرداند، به بیان رابطهٔ بین متناهی و نامتناهی پرداخت. و پرهیز از این دوموقعیت بدون یك نظریهٔ روشن درباب تمثیل هستی، قطعاً ممکن نیست. هرچه هست، اقوال رویس درباب هستی تا اندازه‌ای سردرگم کننده است.

ازیك سو به ما می گوید که هستی جلوه یا تجسّم معنای درونی یك تصور، ولذا معنای درونی یك قصد (هدف) یا اراده است. ولی هرچند تبعیت هستی از اندیشه شاید مشخصهٔ ایدئالیسم متافیزیك باشد، این سؤال خواه و ناخواه پیش می‌آید که آیا اندیشه هم خود یك نوع هستی نیست. همین سؤال را درمورد اراده هم می‌توان کرد. از سوی دیگر به ما می گوید که حاق واقع یا آنچه واپسین شکل هستی انگاشته می‌شود، فرد است. و چون خداوند فردالافراد[۹۲] است، لاجرم او باید هستی متعال و مطلق باشد. همچنین می گوید که «تفرد، و به تبع آن هستی را در درجهٔ اول باید جلوهٔ اراده بشماریم.»[۹۳] تفرّد را جلوهٔ اراده انگاشتن دشوار نیست، البته به این شرط که تفرّد را حیات جلوه[۹۴] بگیریم. ولی هستی را جلوهٔ اراده انگاشتن چندان آسان نیست. چه دوباره این پرسش پیش می‌آید که آیا اراده، یك نوع هستی نیست؟ البته ممکن است که اطلاق کلمهٔ «هستی» را به اشیاء مادی محدود کنیم. ولی درآن صورت دیگر به سختی می توانیم تفرّد را، به معنایی که رویس از آن اراده می‌کند، از مقولهٔ هستی به شمار آوریم.

باری فلسفهٔ رویس با وجود ابهام و بیدقّتیی که در سبك نگارش او هست، با صمیمیتی که دارد درخواننده اثر می گذارد. این فلسفه آشکارا جلوهٔ یك ایمان عمیق است، ایمان به حقیقت خداوند، به ارزش شخصیت انسان و به وحدت نوع بشر در خداوند و از طریق او؛ وحدتی که فقط از طریق کوششهای فردی درراه یك رسالت اخلاقی، به خوبی تحقق می‌یابد. رویس در واقع یك موعظه‌گر بود. ولی فلسفه‌ای که موعظه می‌کرد برای او بسی بیش از تمرین یا بازی

91. monism 92. individual of individuals

۹۳. جهان و فرد، ج ۱، ص ۵۸۸.

94. life of expression

فکری بود.

این نکته را هم باید افزود که به عقیدهٔ بعضی از مفسّران[۹۵]، رویس نظریهٔ «ارادهٔ مطلق»اش را رها کرده و به جای آن اندیشهٔ مجموعهٔ نامحدود تعبیر و تفسیر را قرار داده بود، یا به عبارت دیگر مجموعهٔ نامحدود افراد متناهی را. و از نظرگاهی صرفاً اخلاقی، چنین تحوّلی قابل فهم است. چه این تحوّل به معنای دفع ایرادی بود که خود رویس به خوبی از آن آگاه بود، و آن اینکه آشتی دادن نظریهٔ ارادهٔ مطلق با عامل اخلاقی اصیل انگاشتن انسانها دشوار است، اگر اصولا ممکن باشد. در عین حال مجموعه‌ای از افراد متناهی را جانشین «مطلق» کردن در حدّ خود یك تحول عمیق واساسی است. به هیچ وجه تصوّر این معنی آسان نیست که چگونه چنین مجموعه‌ای نقش کیهانی (کیهانشناختی) مطلق را به عهده می‌گیرد. حتی با آنکه اندیشهٔ «مطلق» در آثار اخیر رویس بیشتر به حاشیه رانده می‌شود، ولی شخص مردد می‌ماند که آیا او قاطعانه این اندیشه را کنار گذاشته است یا نه، مگر اینکه شاهد تجربی قوییی برای چنین استنباطی وجود داشته باشد. البته شواهدی هم هست. رویس خود در سالهای آخر عمرش به تحولی در ایدئالیسمش اشاره می‌کرد. لذا نمی‌توانیم بگوییم این ادعا که او مجموعهٔ نامحدود تعبیر و تفسیر را جانشین برداشت اولیه‌اش از «مطلق» کرده است، بی‌پایه است. البته به نظر نمی‌آید که خود رویس، آن گونه که دلخواه ماست، درباب ماهیّت ومیزان دقیق تحوّلی که به آن اشاره می‌کند، صریح باشد.

۹۵. از جمله نگاه کنید به پیوست پیترفوس Peter Fuss بر کتاب *فلسفهٔ اخلاقی جوسایا رویس* *The Moral Philosophy of Josiah Royce* (کیمبریج، ماساچوستس، ۱۹۶۵).

فصل ۱۳

ایدئالیسم متشخص و سایر گرایشها

۱. انتقاد هاویسون از رویس، به نفع کثرت‌انگاری اخلاقی خویش

جورج هولمز هاویسون[1] (۱۸۳۴ـ۱۹۱۶) عضو انجمن فلسفی سنت لویس وباشگاه‌کانتِ و. ت. هریس، ابتدا استاد ریاضیات بود. ولی در سال ۱۸۷۲ تصدی کرسی منطق و فلسفه را در مؤسسهٔ تکنولوژی ماساچوستس در بوستون به عهده گرفت. و این مقام را تا سال ۱۸۷۸ حفظ کرد و سپس به مدت دوسال به‌آلمان‌رفت. در آلمان تحت تأثیر لودویگ میشله[2] (۱۸۰۱ـ ۱۸۹۳) هگلی دست راستی قرار گرفت و همانند خود میشله، ایدهٔ مطلق هگل یا عقل کیهانی او را به یك موجود متشخص ـــ یعنی خداوند ـــ تعبیر کرد. هاویسون در سال ۱۸۸۴ استاد دانشگاه کالیفرنیا شد. کتابش به نام *مرزهای تکامل و مقالات دیگر*[3] درسال ۱۹۰۱ انتشار یافت.

پیشتر گفته شد که هاویسون در مباحثاتی که شالودهٔ کتاب *مفهوم خدا*[4] (۱۸۹۷) را ریخت، شرکت داشت. به این کتاب در فصل مربوط به رویس اشاره شد، هاویسون در مقدمه‌اش بر این کتاب توجه خوانندگان را به وجود میزانی از توافق اساسی بین شرکت‌کنندگان بحث، جلب می‌کند، علی‌الخصوص درزمینهٔ تشخص خداوند و رابطهٔ نزدیك بین مفاهیم خدا، آزادی و جاودانگی. ولی هرچند قائل به شباهت خانوادگی[5] خاصی بین انواع گوناگون ایدئالیسم هست، این قول او را از درپیش گرفتن انتقادی تند از فلسفهٔ رویس مانع نمی‌گردد.

هاویسون در درجهٔ اول چنین پرسشی را پیش می‌کشد که اگر هستی بر وفق رابطه‌اش با معنای درونی (ذهنی) یك تصور تعریف می‌شود، ما از کجا دریابیم که آن تصور تصور من است

1. George Holmes Howison 2. Ludwig Michelet
3. *The Limits of Evolution and other Essays* 4. *The Conception of God*
5. family likeness

یا تصور یك نفس نامتناهیِ فراگیر؟ عاملی که رویس و همنظران او را به تخطئه من انگاری، به نفع ایدئالیسم مطلق سوق می‌دهد بیشتر یك واکنش غریزی نسبت به نیازهای عقل عرف است تا هرگونه احتجاج منطقی قوی. در درجهٔ بعدی، هرچند رویس گرایش به حفظ آزادی فردی و مسؤولیت دارد، این کار را فقط به قیمت وانهادن ثبات رأی[6] می‌تواند انجام دهد. زیرا ایدئالیسم مطلق منطقاً مستلزم استغراق نفوس جزئی در وجود مطلق است.

فلسفهٔ خود هاویسون را به عنوان کثرت انگاری اخلاقی[7] توصیف کرده‌اند. وجودْ شکل روحها و محتواها و نظم تجربهٔ آنها را به خود می‌گیرد. جهان زمانی ـ مکانی هستی خود را به همبود روحها مدیون است. هر روحی یك علت فاعلی آزاد و فعال است و منشأ فعالیتش را در درون خود دارد. در عین حال هر روحی عضو جامعهٔ روحها یعنی «شهر خدا»ست. اعضا بر وفق علیّت غائی، یعنی با مجذوبیتشان نسبت به یك آرمان مشترك که همانا تحقق کامل شهر خداست متحد می‌شوند. آگاهی انسانی در خود بسته نیست، بلکه چون تکامل یابد خود را عضو چیزی می‌داند که هاویسون وجدان کل یا عقل کامل می‌نامد. و سیر به سوی یك آرمان یا غایت مشترك همانست که تکامل نام دارد.

اینها که گفتیم به طرز شایان توجهی شبیه آراء رویس می‌نماید، مگر شاید از نظر تأکید هاویسون بر اینکه سرچشمهٔ فعالیت هر روح را باید در درون آن جست. ولی هاویسون می‌کوشد با تأکید بر علیت غائی، از آنچه پیامدهای منطقی و زیانبار فلسفهٔ رویس می‌داند، پرهیز کند. خداوند بسان آرمان تشخص یافتهٔ هرروح‌تصویر شده است. با این تصویر و توصیف، مراد هاویسون این نیست که خداوند، جز بسان آرمان انسانی، وجودی ندارد. مراد او این است که وجه عمل الهی بر روح انسانی، همانا به هیأت علیت غائی است، و نه علیت فاعلی. خداوند نفس جزئی را همچون آرمان جذب می‌کند؛ ولی پاسخ نفس به خداوند، همان فعالیت خود اوست نه عمل خداوند یا مطلق. به عبارت دیگر، خداوند با روشنگری عقل و جذب اراده به آرمان وحدت روحهای آزاد در خود ــ و نه با تعیین ارادهٔ انسانی از طریق علیت غائی یا اعمال قدرت ــ عمل می‌کند.

۲. ایدئالیسم تکاملی لوکنت

یکی دیگر از شرکت کنندگان در بحثی که پیشتر بدان اشاره کردیم جوزف لوکنت[8] (۱۸۲۳ ـ ۱۹۰۱) استاد دانشگاه کالیفرنیا بود. لوکنت ابتدا تحصیلات زمین‌شناسی داشت، سپس به جنبه‌های فلسفی نظریهٔ تکامل علاقه پیدا کرده و مکتب فکری ـ فلسفیی تحت عنوان

6. consistency 7. ethical pluralism 8. Joseph Le Cont

ایدئالیسم تکاملی[۹] تدوین کرده بود.[۱۰] او منشأ اصلی تکامل را یك نیروی الهی می‌دانست که خود را به شیوه‌ای بیواسطه در نیروهای فیزیکی و شیمیایی طبیعت جلوه‌گر می‌سازد. ولی سرریز این نیروی الهی به طرز فزاینده‌ای تجزّی[۱۱] می‌یابد و با سازمان پیشروندهٔ ماده متلازم[۱۲] می‌گردد. بدینسان فلسفهٔ لوکنت کثرت انگارانه است. چه او بر آن است که در جریان تکامل به ظهور متوالی صور عالیتر افراد خود فعّال برمی‌خوریم، تا به عالیترین صورت هستی متفرّد که علی‌الاطلاق قابل حصول است، یعنی انسان، می‌رسیم. در انسان، فیضان یا بارقهٔ حیات الهی می‌تواند منشأ اعلای خود را بازشناسد و وارد اتحاد آگاهانه با آن شود. در واقع می‌توانیم چشم به راه اعتلای پیشروندهٔ انسان به سطح انسانی «از نوساخته» که از درجهٔ والاتری از تکامل اخلاقی و روحانی برخورداراست‌باشیم.

رهیافت هاویسون به فلسفه از طریق فلسفهٔ نقّادی کانت بود، آنچنانکه در پرتو ایدئالیسم متافیزیکی بازاندیشی شده بود. رهیافت لوکنت از طریق این کوشش بود که نشان دهد چگونه نظریّهٔ تکاملْ علم را از فحواهای ماتریالیستی‌اش آزاد می‌گرداند وراه را برای ایدئالیسم دینی و اخلاقی بازمی‌کند. در هرحال او تاحدی در ذهن رویس تأثیر گذارده بود.

۳. ایدئالیسم متشخص بون

علاوه بر هاویسون، که فلسفه‌اش به ایدئالیسم اخلاقی نامبردار شده، یکی از بانفوذترین نمایندگان ایدئالیسم متشخص در امریکا، بوردن پارکر بون[۱۳] (۱۸۴۷ ـ ۱۹۱۰) بود. بون زمانی که در نیویورك دانشجو بود نقدی بر اسپنسر نوشت. درخلال تحصیلات و مطالعات بعدی‌اش درآلمان تحت تأثیر لوتسه[۱۴] واقع شد، مخصوصاً در مورد نظریهٔ لوتسه درباب نفس.[۱۵] بون در سال ۱۸۷۶ استاد فلسفه در دانشگاه بوستون شد. بعضی از آثار او عبارتند از: *مطالعاتی در خداشناسی توحیدی*[۱۶] (۱۸۷۹)، *متافیزیك* (۱۸۸۲)، *فلسفهٔ خداشناسی توحیدی*[۱۷] (۱۸۸۷)، *مبانی اخلاق*[۱۸] (۱۸۹۲)، *نظریّهٔ اندیشه و معرفت*[۱۹] (۱۸۹۷)، *حلول*

9. evolutionary idealism

۱۰. از جمله آثار لوکنت می‌توان از *دین و علم* Religion and Science و *تکامل: ماهیت، شواهد و رابطهٔ تکامل با اندیشهٔ دینی* Evolution: Its Nature, Its Evidence an its Relation to ReligiousThought (۱۸۸۸) نام برد

11. individuation 12. conconitant 13. Borden Parker Bowne 14. Lotze

۱۵. نگاه کنید به جلد هفتم این *تاریخ فلسفه*. از نظر لوتسه پی بردن به واقعیتِ وحدتِ آگاهی، همانا پی بردن به وجود روح است. بدینسان او می‌کوشد که از اصالت پدیدار (Phenomenalism) پرهیز کند. ولی در عین حال قائل به یك جوهر روحانی غریب و پنهانی می‌گردد. ازنظر بون، نفس دادهٔ بیواسطهٔ آگاهی است، نه یك موجود پنهانی که باید از وجود قوای نفسانی و عملکرد آنها استنتاج شود.

16. *Studies in Theism* 17. *Philosophy of Theism* 18. *Principles of of Ethics*

19. *The Theory of Thought and Knowledge*

خداوند[۲۰] (۱۹۰۵)؛ *و اصالت تشخص*[۲۱] (۱۹۰۸). این عناوین خود به روشنی رویکرد دینی اندیشهٔ او را نشان می‌دهد.

بون ابتدا فلسفه‌اش را به عنوان اصالت تجربهٔ متعالی[۲۲] توصیف کرد، و این ناظر به نقش همه جانبه‌ای بود که آموزهٔ مقولات ملهم از کانت در اندیشه او ایفا کرده بود. او بر آن بود که این مقولات صرفاً از تجربه مشتق نشده‌اند و نتایج اتفاقی انطباق با محیط در روند تکامل هم نیستند. در عین حال اینها جلوهٔ ماهیت نفس و خودیابی او هستند. و این نشان می‌دهد که نفس یك واحد فعال است و نه یك اصل مفروض چنانکه کانت می‌اندیشید. در واقع نفس یا شخص که صفت ممیّزه‌اش عقل و اراده است، تنها علت فاعلی واقعی است. چه علّیت فاعلی ذاتاً ارادی است. ما در طبیعت یکسانی و همنواختی می‌یابیم نه علّیت بمعنی الاخص.

این تصور از طبیعت مبنای فلسفهٔ خدا را تشکیل می‌دهد. علم توصیف می‌کند که چگونه امور روی می‌دهد. و اگر مراد ما از تبیین و توضیح رویدادها نشان دادن آنها به عنوان مصادیق و موارد تعمیمهای مکشوف در تجربه باشد ــ که به آن تعمیمها قانون می‌گوییم ــ در این صورت می‌توان گفت که علم علاوه بر توصیف رویدادها آنها را توضیح و تبیین هم می‌کند. «ولی در زمینهٔ تبیین علّی، علم هیچ گرهی نمی‌گشاید. چاره یا در تبیین فراطبیعی است یا هیچگونه تبیینی.»[۲۳] حق این است که در حوزهٔ علم، بیشتر از فی المثل در حرفهٔ کفاشی به مفهوم خدا نیازی نیست. چه علم صرفاً رده بندی کننده و توصیفی است. ولی چون به متافیزیك روی می‌آوریم، نظام طبیعت را معلول فعالیت مداوم یك ارادهٔ متعال معقول می‌بینیم. به عبارت دیگر، تا آنجا که علیت مطرح است، هر رویدادی در طبیعت همانقدر فراطبیعی است که یك معجزه. «زیرا در هردو خداوند به یکسان جلوهٔ پیدا و پنهان دارد.»[۲۴]

اینك می‌توانیم برداشت وسیعی از واقعیت داشته باشیم. برطبق نظر بون اگر واقعی بودن همانا عمل کردن است و اگر عمل به معنای کامل کلمه فقط قابل انتساب به اشخاص است، لاجرم فقط اشخاصند که به تمام معنی واقعی‌اند. بدینسان تصویری از نظامی از اشخاص داریم که به توسط جهان خارج در روابط گوناگونی با یکدیگر قرار گرفته‌اند. و این نظام اشخاص برطبق نظر بون باید آفریدهٔ یك شخص متعال یعنی خداوند باشد. از یك سو موجودی که از حد یك شخص یا وجودمتشخص فروتر باشد نمی‌تواند علّت فاعلی برای اشخاص منفرد ومتناهی قرار گیرد. از سوی دیگر اگر مقولهٔ علّیت را به جهانی اطلاق کنیم که درآن موجودات فروتر از شخص درآن علیت فاعلی اعمال نکنند، علتش فقط این است که آن جهان آفریدهٔ یك هستی متشخص است که به نحوهٔ حلولی درآن فعال است. بدینسان واپسین واقعیت (= حقیقت غائی،

20. *The Immanence of God* 21. *Personalism* 22. transcendental empiricism

۲۳. *حلول خداوند*، ص ۱۹. ۲۴. پیشین، ص ۱۸.

حاق واقع) خصلت متشخص دارد، یا نظامی از اشخاص که «شخص متعال» در رأس آن قرار دارد.

اصالت تشخص ــ که بون به فلسفهٔ خود چنین نامی می‌دهد ــ «تنها متافیزیکی است که در تجریدات نفی کنندهٔ خویش منحل نمی گردد.»[۲۵] برطبق نظر بون، اوگوست کنت حق داشت که اولا علم را به مطالعهٔ یکنواختیهای همبود و متوالی درمیان پدیده ها منحصر می‌دانست و پژوهش علّی را از حدومرز علم خارج می شمرد، ثانیاً متافیزیك را تخطئه می کرد یعنی تاآنجا که به مطالعهٔ تصورات و مقولات تجریدی که انتظار می‌رفت تبیینهای علّی به دست دهند، می پرداخت. ولی اصالت تشخص در مقابل ایرادهایی که کنت به متافیزیك وارد می کند، مصون است. چه در پی یافتن تبیینهای علّی ــ که به نظرکنت علم نمی‌تواند بدان دست یابد ــ درمقولات تجریدی نیست. این مکتب دراین مقولات صرفاً صور تجریدی یا انتزاعی حیات خودآگاه را می بیند، حال آنکه تبیین علّی غائی در ارادهٔ متعال معقول یافته می شود. البته ممکن است چنین به نظر آید که متافیزیك اصالت تشخصی مستلزم رجعت به آن چیزی است که کنت نخستین مرحله از اندیشهٔ بشر یعنی مرحلهٔ الهیاتی می نامید، مرحله ای که درآن توضیح و تبیین امور دراراده یا اراده های الهی جست‌وجو می شد. ولی در اصالت تشخص این مرحله به سطح بالاتری ارتقا داده شده تا بدآنجا که به جای اراده های بیقاعده وبی اعتبار یك ارادهٔ نامتناهی معقول قرار گرفته است.[۲۶]

۴. ایدئالیسم عینی کریتون

نمایندهٔ اصلی ایدئالیسم عینی، جیمز ادوین کریتون[۲۷] (۱۸۶۱ ـ ۱۹۲۴) بود که درسال ۱۸۹۲ جانشین ج. گ. شورمن[۲۸] در ریاست مدرسهٔ عالی «سیج»[۲۹] در دانشگاه کورنل شد. درسال ۱۹۲۰ نخستین رئیس انجمن فلسفهٔ امریکا گردید. مقالات عمدهٔ اوپس ازدرگذشت او، وجمع

۲۵. پیشین، ص ۳۲.

۲۶. آنچه دراینجا مطرح است نشان دادن این نکته است که به تبیین متافیزیکی نیازهست. آشکاراست که علم تجربی نمی‌تواند چنین تبیینی به دست دهد.

27. James Edwin Creighton

۲۸. جك گولد شورمن (۱۸۵۴ ـ ۱۹۴۲) Jack Gould Schurman در سال ۱۸۹۲ رئیس دانشگاه کورنل شد و در همان سال نشریهٔ «بررسی فلسفی» *Philosophical Review* را تأسیس کرد و برآن بود که مقدر است فرهنگ امریکا میانجی بزرگ بین شرق و غرب واقع شود، و ایدئالیسم هم برای امریکا مناسب است وهم برای برآوردن این رسالت. همانطور که کانت مایل به میانجیگری بین اصالت عقل و اصالت تجربه بود، ایدئالیسم هم می تواند بین علوم و هنرها وساطت کند. و در حیات فرهنگی نقش تلفیقی دارد.

29. sage

و تدوین در سال ۱۹۲۵ تحت عنوان *مطالعاتی در فلسفهٔ نظری*[۳۰] منتشر گردید.[۳۱]

کریتون دو نوع ایدئالیسم را از یکدیگر فرق می گذاشت. نخست نوعی که او اصالت ذهن[۳۲] می نامید، که صرفاً نقیض اِصالت ماده است. آنجا که اصالت ماده امور یا احوال روحی را کارکرد امور و احوال جسمانی تعبیر می کند، اصالت ذهن اشیاء مادی را تا حد پدیده های روحی، یعنی حالات مختلف آگاهی یا تصورات فرومی کاهد. و از آنجا که جهان مادی را نمی توان بدون محال اندیشی[۳۳] به حالات آگاهی جزئی فرد تقلیل داد، لاجرم طرفدار اصالت ذهن ناگزیر است که قائل به وجود یك ذهن مطلق باشد. روشنترین نمونهٔ این نوع از ایدئالیسم فلسفهٔ بارکلی است، ولی انواع دیگری نیز دارد که یکی از آنها همه روانی[۳۴] است.

نوع دیگری ایدئالیسم، ایدئالیسم نظری یا عینی است که نمی کوشد امور و اشیاء جسمانی را به روحانی تقلیل دهد بلکه طبیعت و نفس خود و نفوس دیگر را سه عامل متمایز ولی هماهنگ و مکمل در هر تجربه می شمارد. به عبارت دیگر تجربهٔ نفس ما، نفس دیگران و طبیعت رابسان عوامل متمایز و تحویل ناپذیر، که در عین حال در وحدت تجربه گرد می آیند، برما عرضه می‌دارد. و ایدئالیسم عینی[۳۵] می کوشد لوازم این ساختار اصلی تجربه را بازنماید.

مثلا هرچند طبیعت قابل تحویل به ذهن نیست، آن روی دیگر [نفس خود و نفسهای دیگر] با یکدیگر روابط متقابل دارند. بنابراین، طبیعت نمی تواند صرفاً نامتجانس با ذهن باشد؛ یعنی باید معقول و فهمیدنی باشد. و این بدان معنی است که هرچند فلسفه نمی تواند کار علوم تجربی را انجام دهد، ملزم نیست که صرفاً توصیف علمی از طبیعت را، بدون افزایش هیچ چیز، بپذیرد. علم طبیعت را در کانون تصویر قرار می دهد. فلسفه آن (طبیعت) را هماهنگ تجربه در رابطه اش با روح نشان می دهد. مراد از این سخن این نیست که فیلسوف قادر است کشفیات علمی را نقض کند یا به چون وچرا بگیرد. بلکه مراد این است که وظیفهٔ فیلسوف این است که اهمیت و معنای جهان را چنانکه علم ــ درارتباط با کل تجربه ــ عرضه می دارد، نشان بدهد. به عبارت دیگر فلسفهٔ طبیعت برای خود جایی دارد.

از سوی دیگر ایدئالیسم عینی مواظب است از این کار بپرهیزد که با مبدأ غائی قراردادن نفس و آنگاه کوشش در اثبات مثلا نفوس دیگر، نفس را در کانون تصویر جای دهد. ایدئالیست عینی، در حالی که تمایز بین افراد را قبول دارد این را هم قبول دارد که نفوس منفرد منزوی جدا از جامعه وجود ندارد. و اهمیت اخلاق و نهادهای سیاسی و دین را همچون فعالیتها

30. *Studies in Speculative Philosophy*

۳۱. کریتون هرچند نویسنده ای پرکار نبود ولی به عنوان معلم صاحب تأثیر و نفوذ مغتنابهی بود. و او و همکارانش در دانشگاه کورنل مسؤول تعلیم و تربیت فلسفی بسیاری از استادان امریکایی آینده بودند.

32. mentalism 33. absurdity 34. pansychism 35. objective idealism

یا فرآورده های یك جامعهٔ متشکل از نفوس در داخل محیط انسانی، یعنی طبیعت، مطالعه می کند.

ایدئالیسم مکتب کورنل، بر وفق این اندیشه ها که شباهت آشکاری به فلسفهٔ هگل دارد، برجنبهٔ اجتماعی اندیشه تأکید می ورزد. فلسفه به جای آنکه به تعداد فیلسوفان، به نظامهای متعددتقسیم شود، بایدمانند علم حاصل همکاری باشد. چه فلسفه انعکاس روحی است که در جامعه ای از نفوس و از طریق آن وجود دارد، و نه حاصل اندیشهٔ متفکر منفرد.

۵. سیلوستر موریس و ایدئالیسم پویا

ایدئالیسم عینی که نمایندهٔ اصلی آن کریتون بود، با دانشگاه کورنل پیوند داشت. صورت دیگری از ایدئالیسم، که به اصطلاح ایدئالیسم پویا[۳۶] نامیده می شود، با دانشگاه میشیگان پیوسته بود و از سوی جورج سیلوستر موریس[۳۷] (۱۸۴۰ ـ ۱۸۸۹) عرضه می شد.[۳۸] موریس پس از تحصیل در کالج دارت موت[۳۹]، و در حوزهٔ علمیه ای[۴۰] در نیویورك، چند سالی در آلمان گذراند و در برلین تحت تأثیر ترندلنبورگ[۴۱] قرار گرفت. در سال ۱۸۷۰ به آموختن زبانها و ادبیات جدید در دانشگاه میشیگان پرداخت و درسال ۱۸۷۸ در دانشگاه جانز هاپکینز درسهایی در زمینهٔ اخلاق و تاریخ فلسفه داد. سپس رئیس دانشکدهٔ فلسفه در دانشگاه میشیگان شد. بعضی از آثار او عبارتند از: *اندیشه و اندیشه وران بریتانیایی*[۴۲] (۱۸۸۰)، *فلسفه و مسیحیّت*[۴۳] (۱۸۸۳)، و شرح *فلسفهٔ هگل در باب دولت و تاریخ*[۴۴] (۱۸۸۷). همچنین *تاریخ فلسفهٔ* اوبروگ[۴۵] را در سالهای ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۳ به انگلیسی ترجمه کرد و انتشار داد ودر جلد دوم آن مقاله ای درباب ترندلنبورگ افزود.

موریس تحت تأثیر ترندلنبورگ، تصور ارسطوئی از حرکت، یعنی فعلیت یابی یك قوه، یا جلوهٔ فعال یك کمال[۴۶] را در صدر فلسفهٔ خود قرار داد. زندگی آشکارا حرکت است، نیروست؛ ولی اندیشه نیز یك فعالیت خودانگیخته[۴۷] (= به صرافت طبع) شبیه سایر صور انرژی طبیعی است. از آنچه گفتیم چنین برمی آید که تاریخ اندیشه با تعبیر آن به تکامل دیالکتیك تصورات یا

36. dynamic idealism 37. George Sylvester Morris

۳۸. نمایندهٔ دیگری از این ایدئالیسم در دانشگاه میشیگان آلفرد هنری لوید Alfred Henry Lloyd نویسندهٔ کتاب *ایدئالیسم پویا* *Dynamic Idealism* (۱۸۹۸) بود.

39. Dartmouth

40. Union Theological Seminary 41. Trendelenburg

42. *British Thought and Thinkers* 43. *Philosophy and Christianity*

44. *Hegel's Philosophy of the State and of History: An Exposition*

45. Ueberweg 46. entelechy 47. spontaneous

مقولات انتزاعی، درست توصیف نمی شود. بلکه جلوهٔ فعالیت روح یا ذهن است. و فلسفه همانا علم[۴۸] ذهن بسان یك کمال فعال است. به عبارت دیگر علم تجربهٔ درحال عمل یا تجربهٔ زیسته است.

با این همه، گفتن اینکه فلسفه علم فعالیت روح یا ذهن یا تجربهٔ درحال عمل است، به این معنی نیست که پیوندی با هستی ندارد. چه تحلیل تجربه نشان می دهد که عالم و معلوم، علم و هستی، دو کلمهٔ متضایف[۴۹] هستند. آنچه وجود یا هستی دارد چیزی است که معلوم است یا به علم درمی آید. این همانست که در حوزهٔ بالقوهٔ تجربهٔ فعال قرار می گیرد. و به همین جهت است که ما باید هم نظریهٔ کانتی شیء فی نفسهٔ شناخت ناپذیر و هم مذهب اصالت پدیدار را که پدیدآورندهٔ این نظریه است رد کنیم.[۵۰]

موریس در سالهای آخر عمرش به هگل نزدیکتر شد و او را پیرو اصالت تجربهٔ عینی می شمرد که پروای یگانه سازی تجربهٔ انسانی را به مدد عقل دارد. مشهورترین شاگرد او جان دیوئی بود، هرچند دیوئی سرانجام ایدئالیسم را رها کرد و به وسیله انگاری[۵۱] (= اصالت وسیله) که با نام او پیوند یافته روی آورد.

۶. ادامهٔ ایدئالیسم تا قرن بیستم

ایدئالیسم در امریکا آشکارا تا حد زیادی مدیون نفوذ اندیشهٔ اروپایی بود. ولی همانقدر هم آشکار است که با بسیاری از اذهان [امریکایی] جفت و جور درآمد و انگ بومی یافت، شاید این انگ بهتر از همه در تأکیدی که همگان برای تشخص قائلند هویدا شده باشد. لذا مایهٔ شگفتی است که ایدئالیسم امریکایی به هیچ وجه صرفاً یك پدیدهٔ قرن نوزدهمی نیست که وابسته به کشف اندیشهٔ آلمانی و نفوذ ایدئالیسم بریتانیایی باشد. این ایدئالیسم حیات نیرومندی در قرن حاضر داشته است.

در میان نمایندگان ایدئالیسم متشخص، در نیمهٔ اول قرن بیستم، می توانیم از رالف تایلر فلوئلینگ[۵۲] (متولد ۱۸۷۱) که سالها استاد فلسفه در دانشگاه کالیفرنیای جنوبی و مؤسس نشریهٔ *The Personalist* *(تشخص گرا)* در سال ۱۹۲۰ بود،[۵۳] و آلبرت کورنلیوس

۴۸. از نظر موریس فلسفه همانقدر علم است که سایر علوم.

49. correlative

۵۰. منظور این است که اگر متعلق علم را پدیده ها به شمار آوریم، یعنی نمودهایی از آنچه خود نمود نمی یابند، لاجرم سر از آنجا درمی آوریم که قائل به اشیاء فی نفسه شناخت ناپذیر باشیم.

51. instrumentalism 52. Ralph Tyler Flewelling

۵۳. بعضی از آثار فلوئلینگ عبارتند از *اصالت تشخص و مسائل فلسفه* *Personalism and the Problems of* ←

نودسون[۵۴] (۱۸۷۳ ـ ۱۹۵۳)[۵۵] و ادگار شفیلد برایتمن[۵۶] استاد کرسی بون در رشتهٔ فلسفه در دانشگاه بوستون.[۵۷] عناوین آثار او شاهدی است برادامهٔ رویکرد دینی اصالت تشخص که پیشتر بدان اشاره کردیم. ولی جدا از این واقعیت که بسیاری از مردم دین گرا در وهلهٔ اول مجذوب ایدئالیسم متشخص شده اند، چنانکه پیشتر هم گفته شد، رویکرد دینی این خط فکری، دلیل ذاتی داشت. نخستین رکن اصالت تشخص به صورت این اصل بیان شده که واقعیت هیچ معنایی جز در ارتباط با اشخاص ندارد. یا به عبارت دیگر آنچه واقعی است یا دراشخاص است یا از اشخاص یا برای اشخاص. به تعبیر دیگر واقعیت عبارتست از اشخاص و آفریده های آنان. از این سخن چنین برمی آید که ایدئالیست متشخص مادام که حاق واقع (واقعیت عالی و غائی) را با نظامی از نفوس جزئی برابر نکرده ــ چنانکه مك تاگرت چنین کاری کرده بود ــ خداشناس توحیدی[۵۸] است. البته برای مفاهیم متفاوت تری از خداوند مجال هست. فی المثل برایتمن برآن بود که خداوند متناهی است.[۵۹] ولی تعلق خاطر نه فقط به خداشناسی توحیدی فلسفی، بلکه به دین همچون شکلی از تجربه، ویژگی ایدئالیسم متشخص امریکایی است.

باری مراد این نیست که بگوییم ایدئالیستهای متشخص فقط در بند دفاع از نگرش دینی بوده اند. چه توجه خود را عمیقاً به موضوع ارزشها و ربط دادن آنها به مفهوم خودشکوفانی یا تکامل شخصیت نیز معطوف داشته بودند. و این توجه نیز به نوبهٔ خود در نظریهٔ تعلیم و تربیت و تأکیدی که بر تکامل اخلاقی و پرورش ارزشهای شخصی قائلند، اثر گذارده است. نکتهٔ آخر

←

Philosophy (۱۹۱۵)؛ *عقل در ایمان* *The Reason in Faith* (۱۹۲۴)؛ شخصیت خلاقه *Creative Personality* (۱۹۳۵)؛ و *اصالت تشخص در الهیات* *Personalism in Theology* (۱۹۴۳).

54. Albert Cornelius Knudson

۵۵. نودسون مؤلف این آثاراست: *فلسفهٔ اصالت تشخص* *The philosophy of Personalism* (۱۹۲۷)؛ *آموزهٔ خداوند* *The Doctrine of God* (۱۹۳۰)؛ و *اعتبار تجربهٔ دینی* *The Validity of Religious Experience*

56. Edgar Seffield Brightman

۵۷. بعضی از آثار برایتمن عبارتند از: *ارزشهای دینی* *Religious Values* (۱۹۲۵)؛ *فلسفهٔ آرمانها* *Philosophy of Ideals* (۱۹۲۸)؛ *مسألهٔ خدا* *The Problem of God* (۱۹۳۰)؛ *آیا خداوند متشخص است؟* *Is God a person?* (۱۹۳۲)؛ *قوانین اخلاقی* *Moral Laws* (۱۹۲۳)؛ شخصیت و دین *Personality and Religion* (۱۹۳۴)؛ فلسفهٔ دین *A Philosophy of Religion* (۱۹۴۰)، و حیات معنوی *The Spiritual Life* (۱۹۴۲).

58. theist

۵۹. ازجمله بحثهای برایتمن این است که می گوید «اسراف»ی که در روند تکامل هست مفهوم متناهی بودن خداوند را القاء می کند، که با تضاد مواجه شده است. همچنین عقل (= علم) الهی، اراده و قدرت او را محدود می سازد. همچنین در خداوند یك عنصر موهوب given هست که خداوند برآن چیره است، ولی معلوم نیست که این عنصر موهوب از کجا آمده است.

اینکه در نظریهٔ سیاسی، این نوع ایدئالیسم، با تأکیدی که بر آزادی و احترامی که برای شخص انسان قائل است، شدیداً مخالف حکومت جامع القوا[۶۰]، و حامی نیرومند دموکراسی است.

نمایندهٔ ایدئالیسم تکاملی در نیمهٔ اول قرن حاضر جان الوف بودین[۶۱] (۱۸۶۹ ـ ۱۹۵۰) بود.[۶۲] مفهوم اصلی این نوع ایدئالیسم به حد کافی نزدیك به ذهن است، به این شرح که می گوید در روند تکاملی، می توانیم ظهور سطوح عالیتر پیشرفت از طریق فعالیت خلاقانهٔ یك مبدأ حالّه (= درون باشنده) را ببینیم. مبدئی که ماهیت آن باید در پرتو فرآوردهای عالیتر ـــ نه دانی تر ـــ تعبیر و تفسیر شود.[۶۳] به عبارت دیگر ایدئالیسم تکاملی جانشین یك برداشت مکانیستی از تکامل می گردد، و مبتنی است بر قوانین مربوط به بازپخش انرژی، و یك برداشت غایت گرایانه که برطبق آن روندهای ماشین وار در درون یك حرکت کلی آفرینشگرانه که در جهت یك هدف آرمانی سیر می کند، صورت می گیرد.[۶۴] بدینسان بودین بین سطوح یا حوزه های مختلف و همکنش در روند یا روندهای تکامل که در هر یك از آنها نظامهای منفرد همکنش انرژی وجود دارد، فرق می گذارد. این سطوح یا حوزه ها از سطح فیزیکی ـ شیمیایی ابتدائی تا سطح اخلاقی ـ اجتماعی گسترده است. و حوزهٔ فراگیر کل، همانا روح خلاق الهی است «حوزهٔ روحانیی که هرچیز درآن می زید، حرکت می کند و هستی دارد.»[۶۵]

ایدئالیسم تکاملی در واقع ارزش و اعتبار شخصیت انسانی را انکار نمی کند. از نظر بودین روح انسان با تحقق بخشیدن به ارزشها، درآفرینشگری الهی شرکت می جوید. در عین حال از آنجا که ایدئالیست تکاملی توجه خود را عمدتاً به روند کلی کیهانی ـــ و نه به نفس جزئی ـــ معطوف می دارد[۶۶]، بیش از ایدئالیست متشخص به برداشت وحدت وجودی از خداوند تمایل

60. totalitarianism 61. John Elof Boodin

۶۲. او صاحب این آثار است: *زمان و واقعیت* *Time and Reality* (۱۹۰۴)؛ *حقیقت و واقعیت* *Truth and Reality* (۱۹۱۱)؛ *یك جهان واقع انگارانه* A Realistic Universe (۱۹۱۶)؛ *تکامل کیهانی* *Cosmic Evolution* (۱۹۲۵)؛ *خداوند و آفرینش* *God and Creation* (۲ ج، ۱۹۳۴) و *دیانت فردا* *Religion of Tomorrow* (۱۹۴۳).

۶۳. البته در قضاوت دربارهٔ «عالی» و «دانی» داوری ارزشی نقش عمده ای ایفا می کند.

۶۴. در هر حال این نظرا شتباه است که تصور کنیم همهٔ فیلسوفانی که به تکامل خلاق معتقدند، قائل به وجود یك هدف یا غایت (telos) ثابت و پیش اندیشیده ازروند تکاملی هستند. درواقع جز به این شرط که عامل خلاق به شیوه ای توحیدی اندیشیده شود، چنین فرضی نامناسب است.

۶۵. *خداوند و آفرینش*، ج ۲، ص ۳۴. به نظر بودین، خداوند برطبق برداشت ما از ذات او، سرمدی است، ولی از نظرگاه دیگر، یعنی هنگامی که او را فعالیت خلاقانهٔ تشکیل دهندهٔ کل تاریخ کیهان درنظر می آوریم، زمانمند (temporal) است.

۶۶. البته ایدئالیست متشخص ملزم به انکار فرضیهٔ تکامل نیست. ولی در تأملاتش اندیشهٔ تشخص یا شخصیت را سرآغازتحقیق و نقطهٔ ثابت می گیرد، حال آنکه ایدئالیست تکاملی بر این جنبه از وجود شخص بسان فرآورد یك فعالیت خلاق که در کلّ کیهان حلول دارد، تأکید می ورزد.

دارد. و این تمایل در مورد بودین محرز است.

ایدئالیسم مطلق در قرن حاضر به همت فیلسوف مشهور ویلیام ارنست هاکینگ[۶۷] (متولد ۱۸۷۳) شاگرد رویس و ویلیام جیمز در دانشگاه هاروارد و سپس استاد کرسی فلسفهٔ موسوم به آلفورد در همان دانشگاه، ادامه یافت.[۶۸] هاکینگ درسطح عقل عرف بحث می کند که اشیاء طبیعی و سایر اذهان به صورت موجوداتی ظاهر می گردند که کاملا نسبت به من خارجی اند. و دراین سطح این سؤال پیش می آید که ما چگونه می‌دانیم که سایر اذهان یا سایر نفوس وجود دارند. ولی تأمل بیشتر نشان می‌دهد که یك آگاهی اجتماعی نهانی وجود دارد که به اندازهٔ خود آگاهی، واقعی است. در واقع این دو نوع آگاهی برهم تکیه دارند. هرچه باشد، همین کوشش برای اثبات اینکه اذهان دیگر وجود دارد، مسبوق به آگاهی از آنهاست. هاکینگ برآن است که تأمل بیشتر، همراه با بصیرت شهودی، حضور واقعیت الهی گسترنده ای را که آگاهی انسانی را ممکن می سازد، برما مکشوف می‌دارد. به عبارت دیگر، شرکت ما در آگاهی اجتماعی، مستلزم یك آگاهی مضمر از وجود خداوند است و به یك معنی تجربهٔ وجود الهی و ذهن مطلق است. بدینسان برهان هستی شناختی[۶۹] را می توان بدین شیوه بیان کرد: «من تصوری از خدا دارم، لذا تجربه‌ای از خدا دارم.»[۷۰]

اشاره کردیم که هاکینگ شاگرد رویس بود. او نیز مانند استادش برآن بود که خداوند متشخص است یعنی یك نَفْس[۷۱] است. چه «هیچ چیز عالیتر از نفسیت[۷۲] (= خودی) و ژرفتر از آن نیست.»[۷۳] درعین حال تأکید داشت که ما نمی توانیم مفهوم «مطلق» را رها کنیم. و مراد از این سخن این است که ما باید خداوند را چنین درنظر آوریم که به یك معنی جهان نفوس جزئی و جهان طبیعت را در خود دارد. در واقع درست همانطور که نفس انسانی، قطع نظر از حیات

67. William Ernest Hocking

۶۸. بعضی از آثار هاکینگ عبارتند از: *معنای خدا در تجربهٔ انسان The Meaning of God in Human Experience* (۱۹۱۲)؛ *طبیعت انسان و بازسازی آن Human Nature and Its Remaking* (۱۹۱۸)؛ *انسان و دولت Man and the State* (۱۹۲۶)؛ *نفس، بدن و آزادی The Self, Its Body and Freedom* (۱۹۲۸)؛ *عناصر پایدار اصالت فرد Lasting Elements of Individualism* (۱۹۳۷)؛ *اندیشه‌هایی دربارهٔ زندگی و مرگ Thoughts on Life and Death* (۱۹۳۷)؛ *ادیان زنده و یك دین جهانی Living Religions and a World Faith* (۱۹۴۰)؛ *علم و مفهوم خدا Science and the Idea of God* (۱۹۴۴) و *آزمایش در تعلیم و تربیت Experiment in Edueation* (۱۹۵۴)

69. Ontolgical argument

۷۰. *معنای خدا در تجربهٔ انسانی*، ص ۳۱۴.

71. self 72. selfhood

۷۳. *انواع فلسفه*، ص ۴۴۱.

تجربه‌اش، تهی است، همینطور هم مفهوم خدا اگر جدا از حیات تجربهٔ مطلقش لحاظ شود، مفهومی تهی است. «درواقع حوزهٔ دین یك نفس الهی است، یك روح که عالِم است و همهٔ اشیاء متناهی و اشخاص و صنایع و هنرها معلومات [او] هستند. و چه بسا عالم بسی چیزهای دیگر است که دراین مقولات نمی‌گنجد.[۷۴] بدینسان جهان برای خداوند ضروری (= از نظر او واجب) است، هرچند درعین حال ما می‌توانیم آن را به صورت مخلوق دریابیم. زیرا طبیعت در واقع جلوه ذهن [= علم] الهی است، همچنین وسائطی که نفوس جزئی به مدد آنها با یکدیگر ارتباط می‌یابند و آرمانهای مشترکی را دنبال می‌کنند. علاوه بر برداشت علمی از طبیعت، که طبیعت را یك کل قائم به خود می‌شمارد، ما به برداشتی از آن همچون ارتباط الهی با نفس جزئی، نیز نیازمندیم. اما درباب اینکه ذات الهی فی نفسه چیست، باید گفت که پی بردن به آن از درك اندیشهٔ نظری فراتر است، هرچند تجربهٔ عرفانی، بصیرت معتبری دراین باب به بار می‌آورد.

بدینسان در نزد هاکینگ هم همانند رویس، یك نوع ایدئالیسم مطلق تشخص گرا می‌یابیم. او می‌کوشد موضع میانه‌ای بین خداشناسی توحیدی که خدا را در حد یك نفس درمیان نفوس، و یك شخص در میان اشخاص فرود می‌آورد، و ایدئالیسم مطلق که جایی برای مفهومِ متشخص انگاشتن خداوند ندارد، بیابد. این آرزوی یافتن یك موضع میانه در معاملهٔ هاکینگ با دین جلوه گر است. از یك سو او این گرایش را که بعضی فلاسفه نشان داده‌اند و خواسته‌اند جوهر دین را مفهومی منتزع از همهٔ ادیان تاریخی بنمایانند، خوش ندارد. از سوی دیگر این تصور را که یك دین تاریخی خاص جانشین سایر ادیان شود و به صورت دین جهانی درآید، رد می‌کند. و هرچند برای مسیحیت یك سهم یگانه دربازشناسی ساختار متشخص غائی واقعیت قائل است، چشم به یك جریان همسخنی بین ادیان تاریخی بزرگ دوخته است که با یك نهضت همگرا دین جهانی آینده را پدید آورند.

پیش از این هم فرصتهایی پیش آمده بود که تعلق خاطر ایدئالیستهای امریکایی را به مسائل دینی ملاحظه کنیم. شاید گزافه نباشد که بگوییم از نظر بعضی از ایدئالیست‌های متشخص، نظیر بون، فلسفه عملا به صورت دفاعیهٔ کلامی در دفاع از دین مسیح به کار می‌رفت. در مورد ایدئالیسم مطلق تشخص گرا[۷۵]، از جمله درنزد هاکینگ، آنچه بیشتر مطرح است، تدوین یك برداشت دینی از جهان و ارائهٔ یك بینش دینی برای آینده است، تا دفاع از یك دین تاریخی خاص. و این چنانکه آشکار است همسو با برنامهٔ و. ت. هریس برای فلسفهٔ نظری است. چه هریس برآن بود که آموزه‌های سنتی و سازمانهای روحانی درحال از دست دادن نفوذ خود در

۷۴. *طبیعت انسان و بازسازی آن*، ص ۳۲۹.

۷۵. خط فکری رویس و هاکینگ گاه برای تمایز از اصالت تشخص کثرت‌انگار بون و سایر ایدئالیستهای

اذهان انسانها هستند و به یك نگرش دینی نوین نیاز هست، و این جزو وظیفهٔ فلسفهٔ نظری یا ایدئالیسم متافیزیکی است که این نیاز را برآورد.

در عین حال ایدئالیسم ضرورتاً مستلزم دفاع از یك دین ازپیش‌موجودیازمینه‌سازی برای یك دین جدید نیست. البته این انتظار طبیعی است که ایدئالیست مابعدالطبیعه شناس تعلق خاطری به دین داشته باشد، یا لااقل قائل به اهمیت آن در زندگی انسان باشد. چه او کلا نظر به تلفیق تجربهٔ انسانی دارد، و هدف اختصاصی‌اش این است که قدر آن صور تجربه‌ای را که ماتریالیستها یا پوزیتیویستها میل به تحقیر یا تبعیدش از حوزهٔ فلسفه دارند بشناساند. ولی اشتباه است اگر فکر کنیم که ایدئالیسم الزاما چنان پیوندی با مسیحیت یا با نگرش عرفانی فیلسوفی چون هاکینگ دارد که نمی‌توان آن را از معتقدات ژرف دینی جدا کرد. تعلق خاطر به مسائل دینی نه ویژگی ایدئالیسم عینی کریتون بود و نه ویژگی اندیشهٔ براندبلانشارد[۷۶] (متولد ۱۸۹۲) استاد کرسی فلسفه موسوم به استرلینگ در دانشگاه ییل و ایدئالیست قرن بیستمی امریکایی که در بریتانیای کبیر بلندآوازه است.[۷۷]

بلانشارد درکتاب دوجلدی مشهورش موسوم به *ماهیت فکر*[۷۸] (۱۹۳۹ ـ ۱۹۴۰) همت خود را وقف تحلیل‌های انتقادیی از تعبیر وتفسیرهای مختلف فکر و معرفت، که آنها را نادرست یا نارسا می‌دانست کرد، همچنین به دفاع ازدلیلی که ابتدا کشف روابط ضروری انگاشته می‌شد، پرداخت. او محدودسازی ضرورت رابه گزاره‌های صوری صرف وتحویل آنها رابه قرارداد رد می‌کرد، وحرکت فکر را به سوی آرمان منطقی یك نظام فراگیر ازحقایق متکی بریکدیگر ارائه می‌داد. به عبارت دیگر قائل به روایتی از نظریهٔ انسجام حقیقت بود. به همین ترتیب در کتاب دیگرش *عقل و تحلیل*[۷۹] (۱۹۶۲) همت خود را صرف انتقاد متوازنی از فلسفهٔ تحلیلی آخرین سالهای ۱۹۴۰، از جمله پوزیتیویسم منطقی و اتمیسم منطقی و به اصطلاح نهضت فلسفهٔ زبانی، همچنین شرح ودفاع نقش عقل ــ چنانکه خود درنظر داشت ــ کرده بود. اودوسلسله سخنرانی در مجموعه سخنرانیهای گیفورد داشت. ولی در *عقل و نیکی*[۸۰] (۱۹۶۱) که حاصل سخنرانیهای سلسلهٔ اول است، تأکیدش بردفاع از نقش عقل در اخلاق ــ فی المثل درمقابله با نظریهٔ عاطفی اخلاق ــ است و نه بر ارشاد اخلاقی یا دینی.[۸۱]

این ملاحظات به قصد تمجید یا انتقاد از آزادی بلانشارد از تعلق خاطر به مسائل دینی، و

تشخص گرا، اصالت تشخص مطلق‌گرا نامیده می‌شود.

76. Brand Blanshard 77. *The Nature of Thought*

۷۸. بلانشارد در آکسفورد تحصیل کرده بود معروف است که سنت ایدئالیسم آکسفورد را با خود به امریکا برده بود.

79. *Reason and Analysis* 80. *Reason and Goodness*

۸۱. جلد دوم این اثر، به هنگام تحریر این سطور، هنوز انتشار نیافته است.

لحن ارشاد اخلاقیی که ویژگی چشمگیر بسیاری از آثار ایدئالیستهای امریکایی است، نیست. بلکه نکته این است که نمونهٔ بلانشارد نشان می‌دهد که ایدئالیسم می‌تواند بر سرپای خود استوار باشد و می‌تواند بدون نشان دادن نشانه‌هایی که در چشم بعضی منتقدانش از همان آغاز صلاحیت او را لغو می‌کند ــ که گویی در خدمت منافع غیرفلسفی بوده است ــ به دشمنانش ضرباتِ کاری وارد کند. هرچه باشد خود هگل هم خلط بین فلسفه و ارشاد اخلاقی و توسّل به بینشهای عرفانی را خوش نداشت.

۷. کوشش در جهت رفع تضاد بین ایدئالیسم و رئالیسم

در عرف و اصطلاح شناسی مارکسیستی، ایدئالیسم معمولاً نقطهٔ مقابل ماتریالیسم انگاشته می‌شود، به این شرح که ایدئالیسم قائل به تقدّم غائی ذهن یا روح بر ماده است و ماتریالیسم قائل به تقدّم غائی ماده برذهن یا روح. و اگر ایدئالیسم به این شیوه انگاشته شود، هیچ نوع تلفیقی بین این دوضد امکان ندارد. چه بحث اصلی برسر واقعیت ذهن یا ماده نیست. بلکه مسألهٔ تقدّم غائی یکی بر دیگری است. و هردو نمی‌توانند در عین حال بر یکدیگر تقدّم داشته باشند.

همچنین عرفاً ایدئالیسم نقطهٔ مقابل رئالیسم شمرده می‌شود. البته به هیچ وجه روشن نیست که از این دو اصطلاح چه مراد می‌کنند [که آنهارا متضاد و متقابل می‌انگارند]. به هرحال ممکن است معنی آنها درسیاقهای مختلف کلام تفاوت داشته باشد. ولی یك فیلسوف امریکایی به نام ویلبور مارشال اربن[۸۲] (متولد ۱۸۷۳) کوشیده است ثابت کند که ایدئالیسم و رئالیسم نهایتاً برداوریهای ارزشی خاصی درباب شرایط معرفت اصیل مبتنی هستند، و این داوریها می‌توانند به شیوه ای دیالکتیکی با هم هماهنگ بشوند. البته مراد او این نیست که این دو نظام فلسفی متقابل را می‌توان یگانه کرد مراد او این است که داوریهای اصلیی که فلسفه‌های رئالیسم و ایدئالیسم نهایتاً برآنها مبتنی هستند، می‌توانند به نحوی تعبیر و تفسیر شوند که فرارفتن از تضاد فیمابین ایدئالیسم و رئالیسم ممکن شود.

اربن می‌گوید که رئالیست برآن است که معرفت اصیل ممکن نیست مگراینکه اشیاء به نحوی مستقل ازذهن باشند. به عبارت دیگر رئالیسم معتقدبه تقدّم هستی برمعرفت (= دانش) است. ایدئالیست برآن است که معرفت اصیل ممکن نیست مگراینکه اشیاء به نحوی متکی بر

۸۲. ویلبور مارشال اربن Wilbur Marshal Urban مؤلف آثار متعدد از جمله: *ماهیت و قوانین ارزشگذاری* *Valvation: Its Nature and Laws* (۱۹۰۹)؛ *جهان مفهوم: متافیزیك و ارزش* *The Intelligible World: Metaphysics and Value* (۱۹۲۹)؛ *زبان و واقعیت* *Language an Reality* (۱۹۳۹) و *فراسوی رئالیسم و ایدئالیسم* *Beyond Realism and Idealism* (۱۹۴۹). کتاب اخیر به زمینهٔ بحث ما مربوط می‌شود.

ذهن باشند. چه معقول بودن آنها منوط به این اتکاء است. بنابراین در نظر اول رئالیسم و ایدئالیسم غیرقابل جمع اند. چه اولی قائل به تقدّم هستی بر اندیشه و معرفت است، و دومی معتقد به تقدّم اندیشه بر هستی. ولی اگر داوریهای ارزشی اساسی را درنظر بگیریم، می توانیم ببینیم که غلبه بر تضاد فیمابین آنها امکان دارد. فی المثل این مدعای رئالیستها را که می گویند معرفت را نمی توان شناختِ اصیل واقعیت نامید، مگر اینکه اشیاء به معنایی مستقل از ذهن باشند، می توان چنین تعدیل کرد که آماده اذعان این نکته باشیم که بگوییم اشیاء صرفاً متکی بر ذهن انسان نیستند. همچنین مدعای ایدئالیستها را که می گویند معرفت نمی تواند معرفت اصیل واقعیت باشد مگر اینکه اشیا به نحوی متکی برذهن باشند، می توان چنین تعدیل کرد که بگوییم واقعیتی که همهٔ اشیاء متناهی سرانجام برآن متکی هستند روح یا ذهن است.

به نظر نگارندهٔ این سطور، حقیقت بسیاری در این نظرگاه نهفته است. ایدئالیسم مطلق با رد کردن این ادعای ایدئالیسم ذهنی که می گوید ذهن انسان فقط می تواند حالات آگاهی خود را بشناسد، به میزان بسیاری راه موافقت با این ادعای رئالیستها می پیماید که می گویند معرفت اصیل واقعیت ممکن نیست، مگر اینکه متعلق معرفت به نحوی واقعی مستقل از دارندهٔ معرفت باشد. و رئالیسمی که آمادهٔ توصیف واقعیت غائی بسان روح یا ذهن باشد به میزان زیادی راه موافقت با این ادعای ایدئالیستها را می پیماید که می گویند هیچ چیز مفهوم نیست مگر اینکه یا روح یا جلوهٔ خویشتن نمای روح باشد. درعین حال هماهنگی دیالکتیك این دونظرگاه متضاد، به نحوی که اربن درنظر دارد، مستلزم احراز شرایطی است. ما ناگزیریم این شرط را بگذاریم که فی المثل ایدئالیستها دیگر نباید مانند رویس سخن بگویند، که کلمهٔ «هستی» را برای بیان اراده و قصد (هدف)، وبرای تجسّم معنای درونی یك تصور به کار می برد، و باید بپذیرند که اراده هم فی نفسه صورتی از هستی است. در واقع برای رسیدن به توافق با رئالیستها باید تقدّم وجود را به رسمیت بشناسند. وجود مطلق، مقدم است بر وجود مقید.[۸۳] اگر او این نکته را بپذیرد، می توان گفت که بی شك و شبهه به ایدئالیسم گردن نهاده است. ماباید این شرط راهم رعایت کنیم که رئالیسم را نباید مترادف با ماتریالیسم گرفت. همچنین بسیاری ازرئالیستها براین نکته پای می فشرند که رئالیسم به هیچ وجه متضمن ماتریالیسم نیست.

آرمانِ رفع تضادهای سنتی در فلسفه، قابل فهم وبیشك قابل تحسین است. ولی نکته ای هم هست که باید درنظر گرفت. اگر ما رئالیسم را بر وفق داوریهای ارزشی راجع به شرایط معرفت اصیل تعبیر کنیم، به شیوه ای ضمنی رهیافت خاصی به فلسفه درپیش گرفته ایم. یعنی از طریق مضمون معرفت یا رابطهٔ عالم ـ معلوم. و بسیاری از فلاسفه که معمولا رئالیست نامیده می شوند، بیشك چنین کاری می کنند. فی المثل در مورد نظریه های رئالیستی درباب معرفت.

83. *Prius est esse quam esse tale*

اما بعضی رئالیستها ادعا می کنند که هستی[84] را، علی الخصوص به معنای موجودیت[85]، نقطهٔ عزیمت خود گرفته اند. و رهیافتشان به نحو بارزی با رهیافت ایدئالیستها فرق دارد، و اینکه رهیافتهای مختلف به فلسفه است که برداشتهای مختلف از معرفت به بار می آورد.

84. being 85. existence

بخش چهارم

نهضت پراگماتیسم

فصل ۱۴

فلسفهٔ ج. س. پیرس

۱. زندگی پیرس

هرچند می‌توان آراء و اندیشه‌های پراگماتیسی را در آثار سایر متفکران پیدا کرد،[۱] بیشك مؤسس نهضت پراگماتیسم در امریکا از هرجهت چارلز ساندرس پیرس[۲] (۱۸۳۹ ـ ۱۹۱۴) بود. مسلم است که واژهٔ پراگماتیسم [= اصالت عمل، استصلاح] عمدتاً با نام ویلیام جیمز قرین است. چه شیوهٔ جیمز به عنوان معلم و مؤلف و تعلق خاطر آشکارش به مسائل کلی موردعلاقهٔ اندیشه‌وران، به سرعت او را درمعرض انظار عمومی آورد و درهمانجا نگه داشت، حال آنکه پیرس در طی زندگیش کم آوازه بود و به عنوان فیلسوف قدرش ناشناخته بود. ولی هم پیرس و هم دیوئی خود را مرهون پیرس می‌دانستند. و شهرت پیرس پس از مرگش مدام بالا گرفت، با آنکه به سبب ماهیت اندیشه‌اش، بیشتر از نظر فیلسوفان فیلسوف شمرده می‌شد.

پیرس فرزند بنجامین پیرس (۱۸۰۹ ـ ۱۸۸۰) ریاضیدان و اخترشناس دانشگاه هاروارد بود. تحصیلات رسمی او در رشتهٔ شیمی بود و درسال ۱۸۶۳ در این رشته از دانشگاه هاروارد فارغ التحصیل شد. از ۱۸۶۱ تا ۱۸۹۱ جزو کارمندان شرکت کرانهٔ ایالات متحده و سازمان نقشه برداری بود. هرچند از ۱۸۶۹ به بعد چندسالی نیز به رصدخانهٔ هاروارد پیوست. ویکی از کتابهایی که منتشر کرد یعنی *پژوهشهای فتومتریك*[۳] (۱۸۷۸) حاصل یك سلسله رصدهای او در آنجا بود.

پیرس درسالهای تحصیلی ۱۸۶۴ ـ ۱۸۶۵ و ۱۸۶۹ ـ ۱۸۷۰ در هاروارد در زمینهٔ تاریخ علم

۱. فی‌المثل نگاه کنید به: *چانسی رایت و مبانی پراگماتیسم*، نوشتهٔ مدن با این مشخصات:
E. H. Madden, *Chauncey Wright and The Foundations of Pragmatism*

2. Charles Sanders Peirce

3. *Photometric Researches*

جدید، و در سال ۱۸۷۰ ـ ۱۸۷۱ در زمینهٔ منطق تدریس کرد.[۴] از ۱۸۷۹ تا ۱۸۸۴ معلم منطق در دانشگاه جانز هاپکینز بود، ولی به دلایل مختلف قرارداد همکاریش با آنجا تمدید نشد.[۵] و باوجود جانبداریها و حمایتهای ویلیام جیمز، دیگر اشتغال دانشگاهی منظمی پیدا نکرد.

پیرس در سال ۱۸۸۷ با همسر دومش در پنسیلوانیا سکنی گزید و کوشید با نوشتن گزارش و مقاله برای فرهنگها زندگیش را بگرداند. در واقع مقالات بسیاری نوشت ولی غیر از چند مقاله سایر آثارش چاپ نشده باقی ماند تا اینکه پس از مرگش مجموعهٔ *مقالات* او در ۶ مجلد در فاصلهٔ سالهای ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۵ انتشار یافت و دو جلد دیگر در سال ۱۹۵۸.

پیرس از شیوه‌ای که ویلیام جیمز نظریهٔ پراگماتیسم را می‌پرورد راضی نبود، و در سال ۱۹۰۵ نام نظریهٔ خود را از پراگماتیسم به پراگماتیسیسم تغییر داد، و گفت این اصطلاح جدید زشت‌تر از آن است که دیگران انتحال کنند. در عین حال دوستی جیمز را مغتنم می‌شمرد و جیمز آنچه در توان داشت در پیشنهاد مشاغل نان و آب‌دار به فیلسوف بی‌یار و یاور و فقیر کوتاهی نمی‌کرد. پیرس در سال ۱۹۱۴ براثر ابتلا به سرطان درگذشت.

۲. عینیت حقیقت

شاید این نکته درست باشد که بگوییم از نظر اغلب کسانی که کلمهٔ «پراگماتیسم» برایشان معنی دارد، این معنا در درجهٔ اول به برداشت خاصی از حقیقت مربوط می‌شود، یعنی به این نظر که یك نظریه وقتی می‌تواند درست شمرده شود که «کارآیی» داشته باشد وفی‌المثل از نظر اجتماعی کارآمد و مفید باشد. لذا بهتر است که از همان آغاز چنین تلقی شود که جوهر پراگماتیسم یا پراگماتیسیسم پیرس در نظریهٔ معنی نهفته است، نه در نظریهٔ حقیقت. این نظریهٔ معنی را همینجا بررسی خواهیم کرد. پیش از آن می‌توانیم اجمالا ببینیم که پیرس دربارهٔ حقیقت چه می‌گوید. و این نکته برملا می‌گردد که، قطع نظر از اینکه یکسان بودن حقیقت با آنچه «کارائی دارد» نظرگاه واقعی ویلیام جیمز را نشان بدهد یا ندهد، به قطع و یقین نظرگاه پیرس را نشان نمی‌دهد.

پیرس بین انواع مختلف حقیقت فرق می‌گذارد. فی‌المثل یکی از این انواع آن است که او

۴. پیرس در سال ۱۸۶۸ چند مقاله درزمینهٔ قوای ذهنی انسان ازجمله شناخت شهودیی که مسبوق به هیچ معرفت قبلی نباشد از مقدماتی که سرآغاز مطلق استدلال را تشکیل می‌دهد، در مجلهٔ *فلسفهٔ نظری* *The Journal of Speculative Philosophy* انتشار داد.

۵. شاید این واقعیت که پیرس در سال ۱۸۸۳ همسر اولش را طلاق داده و همسر دیگری اختیار کرده بود، جزو عللی بود که به همکاریش در دانشگاه جانز هاپکینز خاتمه دادند. اما عوامل دیگری هم درکار بود، از جمله بیان بی‌محابای بعضی تغییرهای اخلاقی و بعضی ناسازگاریهایش با الزامات زندگی دانشگاهی.

حقیقت متعالی[۶] می نامد و متعلق به اشیاء از حیث شیء بودن است.[۷] و اگر بگوییم علم در پی حقیقت به این معنی است، مرادمان این خواهد بود که ویژگیهای واقعی اشیاء را پی می جوید، ویژگیی که آنها دارا هستند اعم از اینکه ما بدانیم یا ندانیم. ولی در اینجا با آنچه پیرس حقیقت مرکب[۸] می نامد، یعنی حقیقت گزاره ها سروکار داریم. این را هم باید به اقسامی تقسیم کنیم. یك نوع از آن حقیقت اخلاقی یا صداقت است که عبارتست از سازگاری یك گزاره با عقیدهٔ گوینده یا نویسنده اش. همچنین نوع دیگرش حقیقت منطقی است، یعنی همساز بودن یك گزاره با واقعیت به معنایی که اینك باید تعریف شود.

«وقتی که ما از صدق و کذب سخن می گوییم اشاره به این داریم که ممکن است گزاره ابطال شود.»[۹] به این شرح که اگر به طرز صحیح از یك گزاره نتیجه ای استنتاج کنیم که با حکم ادراکی[۱۰] بیواسطه در تعارض باشد، آن گزاره باید کاذب باشد. به عبارت دیگر یك گزاره در صورتی که تجربه ابطالش کند کاذب است. و اگر تجربه ای یك گزاره را رد و ابطال نکند، آن گزاره صادق است.

از این ملاحظات برمی آید که از نظر پیرس صدق و تحقیق پذیری یك چیز هستند. ولی تأمل بیشتر نشان می دهد که او در انکار این یکسانی و همسانی کاملا برحق است. چه او می گوید چنین نیست که هر گزاره ای که به تجربه تحقیق پذیر باشد، صادق است، بلکه چنین است که اگر به تجربه ابطال نشود صادق است، مشروط بر اینکه چنین آزمونی ممکن باشد. در عالم‌عمل چه بسا چنین آزمونی ممکن نباشد. ولی همچنان می توانیم گفت که یك گزاره درصورتی کاذب است که اگر مواجهه اش با واقعیت مکشوف در تجربه ممکن باشد، با آن واقعیت تعارض داشته باشد؛ و در غیر این صورت صادق است. بنابراین پیرس می تواند با قاطعیت بگوید که «هر گزاره ای یا صادق است یا کاذب.»[۱۱]

حال، بعضی گزاره ها هستند که راهی برای‌ابطال آنها وجود ندارد. فی المثل نظیر گزاره های ریاضیات محض. لذا در تفسیر صدق گزاره ها که پیشتر مطرح شد باید افزود که صدق یك گزاره درریاضیات محض دراین است که «یافتن حتی یك مورد که آن گزاره در آن صدق نکند، غیرممکن باشد.»[۱۲] پیرس گاه به شیوه ای آشفته چیزهایی درزمینهٔ ریاضیات

6. transcendental truth

۷. پیرس دراین زمینه این شعار اسکولاستیك رایادآور می‌شود که هرهستیی یگانه و حق و خیر است.

8. complex truth

۹. مجموعهٔ *مقالات چارلز ساندرس پیرس*، ج ۵، پاراگراف شمارهٔ ۵۶۹.

10. Perceptual Judgment

۱۱. مجموعهٔ *مقالات*، ج ۲، پاراگراف شمارهٔ ۳۲۷. ۱۲. مجموعهٔ *مقالات*، ج ۵، پاراگراف شمارهٔ ۵۶۷.

می نویسد. فی المثل می گوید ریاضیدان محض منحصراً با فرضیاتی سر وکار دارد که محصول تخیل خود اوست و هیچ گزاره ای جزو قضایای ریاضیات محض درنمی آید «مگر اینکه از هر گونه معنای معین خالی باشد.»[۱۳] مراد از «معنی» در این جمله باید «مرجع» باشد. گزارهٔ ریاضیات محض هیچ چیز راجع به اشیاء متحقق بالفعل نمی گوید.[۱۴] به گفتهٔ پیرس، ریاضیدان محض دربند آن نیست که آیا اشیاء واقعیی وجود دارند که ما بازاء علائم او باشند یا نه. و البته این فقدانِ «مرجع» دلیل آنست که چرا گزاره های ریاضیات محض امکان ندارد که ابطال شود، و لذا بالضّروره صادق است.

باری گزاره های دیگری هم هستند که ما با یقین مطلق نمی‌دانیم که آیا صادق اند یا کاذب. اینها همانهایی هستندکه لایب نیتس حقیقت تجربی[۱۵] می نامد، در مقابل حقیقت عقلی.[۱۶] و اینها از جمله شامل فرضیه‌های علمی و نظریه‌های متافیزیکی دربارهٔ واقعیت می گردند. دانستیم که گزاره ای که امکان رد و ابطال آن وجود نداشته باشد، صادق است.[۱۷] ولی یك فرضیهٔ علمی می *تواند* صادق باشد بی آنکه ما به قطع و یقین بدانیم که آن صادق است. و فی الواقع ما به قطع و یقین نمی‌دانیم که آیا آن صادق است. چه درست است که ابطال تجربی نشان می‌دهد که یك فرضیه کاذب است، ولی آنچه ما تحقیق‌پذیری می نامیم ثابت نمی کند که یك فرضیه صادق است، هرچند که زمینه ای برای پذیرش موقت آن آماده می کند. اگر از گزارهٔ x به طرز صحیح استنباط شود که در شرایط معینی رویداد y باید رخ دهد، و در این شرایط y رخ ندهد، می توانیم نتیجه بگیریم که x کاذب است. ولی رخ دادن y با قاطعیت ثابت نمی کند که x صادق است. زیرا ممکن است ماجرا از این قرار باشد که فی المثل این نتیجه گیری که در همان شرایط رویداد y باید رخ دهد از فرضیهٔ z استنتاج شده باشد، که به دلایل دیگر بر x رجحان دارد. فرضیه های علمی می توانند از درجات مختلفی از احتمال برخوردارباشند، ولی همه می توانند دستخوش تجدیدنظر احتمالی واقع شوند. در واقع تمامی روایات معرفت بشری، غیریقینی و محتمل الخطاست.[۱۸]

۱۳. پیشین.
۱۴. این مسأله که آیا فلان گزاره به حوزهٔ امکان ــ در مقابل واقعیت ــ تعلق دارد یا نه به ریاضیدان مربوط است.
15. truth of fact 16. truth of reason
۱۷. پیرس می گوید که یك گزارهٔ بکلی بیمعنی (بی مرجع؟) را می توان همردیف گزاره های صادق شمرد، زیرا قابل ابطال نیست. ولی خوشبختانه یك شرط نجات بخش برای آن قائل می شود و می افزاید: «اگر اصولا بتوان آن را گزاره نامید.»
۱۸. وقتی از پیرس پرسیده شد که آیا اصل خطاپذیری او، یعنی حکم به اینکه همهٔ احکام غیریقینی است، خود خطاپذیر است یا خطاناپذیر، یقینی یا غیریقینی، پاسخ داد که قصدش نیست که ادعا کند این حکم مطلقاً یقینی است. این پاسخ چه بسا منطقی است، ولی مستلزم تضعیف موضع اوست.

لازم به ذکر نیست که اصل خطاپذیری[19] [معرفت بشری] که پیرس قائل است، انکار حقیقت عینی را دربرندارد. پژوهش علمی از میل به جست‌وجوی بی شائبهٔ حقیقت عینی الهام می گیرد. هیچکس بدون آنکه قائل به وجود چیزی به نام حقیقت باشد، یك مسأله نظری را مطرح نمی‌سازد. و «حقیقت عبارتست از اصابت چیزی مستقل *از نحوهٔ اندیشیدن انسان به صائب بودن آن*، یا قطع نظر از اعتقاد هیچ انسانی به آن موضوع.»[20] ولی اگر اندیشهٔ جست‌وجوی بی شائبهٔ حقیقت عینی را با اصل خطاپذیری تلفیق کنیم، یعنی با اصلی که برطبق آن جزم اندیشی[21] دشمن حقیقت‌جویی است، می بایست حقیقت مطلق و نهائی را هدف آرمانی پژوهش بشری بگیریم. این آرمان تا جاودان فراتر ازدسترس کوششهای ما در راه نیل به آن است و ما فقط می توانیم به آن نزدیك شویم.

بنابراین حقیقت را می‌توان از نظرگاههای دیگر تعریف کرد. از یك نظرگاه حقیقت می تواند به معنای «جهان همهٔ حقیقت»[22] باشد. «همهٔ گزاره ها به یك موضوع مفرد معین ارجاع دارند یعنی به «حقیقت بزرگ» که جهان همهٔ جهانهاست و از بن دندان واقعی تلقی می شود.»[23] از نظرگاه شناخت شناسی حقیقت را می توان چنین تعریف کرد: «وفاق یك گزارهٔ انتزاعی با یك حد آرمانی که پژوهش بی‌پایان در جهت نیل به آن معمولا اعتقاد علمی به بار می‌آورد.»[24]

اگر این گونه گفتارها برداشت ایدئالیستی ازحقیقت را به طور کلی به ذهن ما تداعی کند، و نه چیزی را که عادتاً با اصطلاح «پراگماتیسم» پیوند دارد، نباید تعجب کرد. چه پیرس آشکارا به موارد شباهت بین فلسفهٔ خود و فلسفهٔ هگل اذعان می کند.

۳. تخطئهٔ روش شك کلی

پیرس درزمینهٔ جست‌وجوی حقیقت، پیش نهاد دکارتی را که می گوید باید کار خود را با شك در همه چیز آغاز کنیم تا بتوانیم یك سرآغاز تشکیك ناپذیر و خالی از مفروضات و مسلمات پیدا کنیم، رد می کند. اولا ما نمی‌توانیم تعمداً و به ارادهٔ خویش شك کنیم. شك اصیل وقتی رخ می نماید که تجربه‌ای خارجی یا ذهنی، با یکی ازمعتقدات ما متعارض باشد یا متعارض بنماید. وچون چنین حالتی پیش آمد، ما به پژوهش بیشتر در این جهت که برآن شك غلبه کنیم دست می‌زنیم. واین کار را بدین گونه انجام می‌دهیم که یا عقیدهٔ قبلی را برپایه‌ای استوارتر بنیان

19. fallibilism

۲۰. مجموعهٔ مقالات، ج ۵، پاراگراف ۲۱۱.

21. dogmatism

۲۲. مجموعهٔ مقالات، ج ۵، پاراگراف ۱۵۳. ۲۳. پیشین، ج ۵، پاراگراف ۵۰۶.

۲۴. پیشین، ج ۵، پاراگراف ۵۶۵.

می نهیم یا عقیده ای مستدلّ تر جانشین آن می کنیم. بدینسان شك، انگیزهٔ پژوهش است و بدین معنی، ارزش مثبت دارد. ولی برای شك کردن درصدق یك گزاره، باید دلیلی برای تردید در صدق *این* گزاره یا گزاره ای که این گزاره برآن مبتنی است داشته باشیم. هرگونه کوشش در کاربست روش شك کلی صرفاً به شك جعلی یا تصنعی می انجامد. و این به هیچ وجه شك اصیل نیست.

پیداست که مراد پیرس در وهلهٔ اول پژوهش علمی است. ولی اندیشه هایش را به شیوهٔ کلی تعمیم می دهد. ما همه، کار خود را با عقاید یقینی یعنی با آنچه هیوم عقاید طبیعی می نامید، آغاز می کنیم. و فیلسوف در واقع می کوشد در عقاید طبیعی نقادی نشدهٔ ما کندوکاو کند و آنها را به محك امعان نظر انتقادی بزند. ولی او نیز نمی تواند به ارادهٔ خود درآنها شك کند. او نیز دلیلی برای شك درصدق این یا آن عقیده خاص می خواهد. واگر چنین دلیلی داشته باشد، یا فکر کند که دارد، درخواهد یافت که همین شك خود مستلزم عقیده یا عقاید دیگری است. به عبارت دیگر ما نمی توانیم یك سرآغاز مطلقاً خالی از مفروضات و مسلمات داشته باشیم و چنین سرآغازی لازم هم نیست. شك کلی دکارتی به هیچ وجه شك اصیل نیست «چه شك اصیل اعلام نمی‌دارد که باید با شك آغازید.»[۲۵] شاید پیروان دکارت پاسخ بدهند که او عمدتاً در بند شك «دستوری» است نه شك «واقعی» یا «اصیل». ولی پاسخ پیرس این است که شك دستوری، مادام که با شك اصیل فرق دارد، درواقع اصلا شك نیست. ما یا برای شك کردن دلیل داریم یا نداریم. در صورت اول شك ما اصیل است. در صورت دوم فقط شك تصنعی و جعلی داریم.

اگر این نظرگاه را درنظر داشته باشیم، این قول پیرس را بهتر درمی‌یابیم که می گوید: «روح علمی ایجاب می‌کند که پژوهنده همه وقت آمادهٔ این باشد که اگر تجربه‌ای با عقیده هایش مخالف درآمد، کوله بار آن عقاید را به دوربیفکند.»[۲۶] پیداست که سخن او دربارهٔ عقاید نظری است که خصلت اصلی آنها موقت بودن و منتظر نقض و ابرام شدن است. اگر کسی دارای عقیدهٔ x باشد، معتقد به این است که فی المثل در موقعیتهای خاص باید رویداد y رخ بدهد. و اگر چنین رویدادی رخ نداد، البته در صدق آن عقیده شك خواهد کرد. مقدم بر برخورد بین تجربه و عقیده، هرآنکس که روح علمی دارد آماده است که هر عقیده ای را که راجع به جهان دارد، اگر چنین برخوردی روی دهد، کنار بگذارد. چه، همانطور که پیشتر دیدیم، او همهٔ چنین عقایدی را دستخوش تجدیدنظر احتمالی می‌داند. ولی به هیچ وجه از این تلقی برنمی‌آید که او کار خود رابا شك کلی آغاز می کند یا باید با شك کلی آغاز کند.

۲۵. مجموعهٔ مقالات، ج ۶، پاراگراف ۴۹۸.
۲۶. مجموعهٔ مقالات، ج ۱، پاراگراف ۵۵.

۴. منطق، تصورات و تحلیل پراگماتیستی معنی

پراگماتیسم، چنانکه پیرس آن را درنظر دارد «یك جهان بینی نیست، بلکه روش تأملی است که هدفش روشنگری تصورات است.»[۲۷] بنابراین، به روش شناسی[۲۸] یا چنانکه پیرس می نامد به روش شناخت[۲۹] تعلق دارد و چون در مورد مبانی و روابط منطقی پراگماتیسم تأکید دارد، مناسب است ابتدا بحثی دربارهٔ روایت او از منطق، به میان آوریم.

پیرس منطق رابه سه بخش‌عمده‌تقسیم می کند، که نخستین آن «دستور زبان نظری» است. این بخش مربوط به شرایطِ صوری معناداری علائم است. یك علامت، که پیرس آن را «بازنما»[۳۰] می نامد، در ازاء «عین» (اوبژه)ی قرار دارد که این عین در شخص دیگری که «تفسیر گر»[۳۱] نامیده می شود، علامت پیشرفته تری را برمی انگیزد. البته یك علامت نظر به «نشانه[۳۲]»های معین، در ازاء یك عین قرار دارد. این رابطه و لحاظ «زمینه»[۳۳] نامیده می شود. ولی می توان گفت رابطهٔ معنابخشی یا نقش نشانه‌شناسی[۳۴] علائم از نظر پیرس یك رابطهٔ سه گانه بین «بازنما» عین و تفسیر گر است.[۳۵]

دومین بخش عمدهٔ منطق، یعنی منطق انتقادی به شرایط صوری صدق نماد[۳۶]ها می پردازد. پیرس در این مبحث قیاس[۳۷] یا برهان[۳۸] را که می تواند به استنتاجی[۳۹]، استقرائی[۴۰] و حدسی[۴۱] تقسیم شود، مطرح می سازد. برهان استقرائی که خصلتاً آماری است، از این قرار است که آنچه در مورد تعدادی از اعضای یك صنف (رده) صادق باشد، در مورد همهٔ اعضای آن صنف صادق است. و پیرس نظریهٔ احتمالات را درارتباط با استقراء ملاحظه می کند. برهان حدسی خصلتاً پیشگویانه است. به این شرح که فرضیه ای بر مبنای واقعیات مشهود بنا می کند ونتیجه می گیرد که اگر آن فرضیه درست باشد چه پیش خواهد آمد. آن گاه می توانیم پیشگویی را مورد آزمایش قرار دهیم. از یك زاویهٔ خاص که بنگریم، رویس به ما می گوید که پراگماتیسم را می توان منطق حدسی توصیف کرد. قوت این اظهارنظر را بزودی روشن خواهیم کرد.

سومین بخش عمدهٔ منطق، یعنی فنّ خطابهٔ نظری[۴۲] به چیزی می پردازد که پیرس آن را

۲۷. پیشین، ج ۵، پاراگراف ۱۳، یادداشت.

28. methodology 29. methodeutic

30. representamen 31. interpretant 32. character 33. ground 34. semiotic

۳۵. پیرس در تحت عنوان کلی دستور زبان نظری، اصطلاحات، گزاره ها و اصول اساسی منطق از جمله اصل هویت، عدم تناقض و منع خلو را مطرح می کند.

36. Symbol 37. Syllogism 38. argument 39. deductive 40. inductive 41. abductive 42. speculative rhetoric

شرایط صوری قوت نمادها یا «شرایط کلی ارجاع نمادها و سایر علائم به تفسیرگرهایی که آنها درصدد تعیینش هستند» می نامد.[۴۳] در طی ارتباط یك علامت، علامت دیگر را که تفسیرگر نامیده می شود در مفسر[۴۴] برمی انگیزد. پیرس برآن است که مفسر لزوماً نباید انسان باشد. و چون می خواهد تا آنجا که ممکن است از روانشناسی بپرهیزد، بیشتر برای تفسیرگر تأکید قائل است تا برای مفسّر. به هرحال اگر ما یك علامت را برانگیزانندهٔ علامت دیگر در یك شخص بدانیم کارها ساده تر می شود. آنگاه ملاحظه خواهیم کرد که فنّ خطابهٔ نظری به میزان زیادی با نظریهٔ معنی مربوط می شود. چه معنی عبارتست از «تفسیرگر منظور از یك نماد.»[۴۵] هرچه ما در باب یك اصطلاح، یك گزاره، یا یك برهان بگوییم، معنایش «کلّ تفسیرگرِ منظور» است. وچون پراگماتیسم از نظر پیرس عبارت ازروش یا قاعدهٔ تعیین معنی است، لذا آشکارا متعلق یا مرتبط به خطابهٔ نظری است، که به آن «روش شناخت» هم گفته می شود.

به عبارت دقیقتر پراگماتیسم روش یا قاعده ای برای روشن سازی تصورات، یا برای تعیین معنای آنهاست. ولی انواع و اقسام تصورات وجود دارد.[۴۶] ابتدا تصور یك اندریافت یا دادهٔ حسی است که فی نفسه و بدون ارتباط با چیز دیگرلحاظ گردد. تصور کبودی یا سرخی از این دست است. برطبق اصطلاح شناسی پیرس این تصوّرِاول بودن (معقول اول) است. در وهلهٔ دوم تصور فعل یا عمل مطرح می گردد که مستلزم دو عین است یعنی فاعل ومنفعل. این تصورِ دوم بودن[۴۷] (معقول ثانی) است. در وهلهٔ سوم، تصورِ یك رابطهٔ علامتی وجود دارد، یعنی علامتی که به یك مفسر نشان می دهد که یك خاصهٔ معین به یك شیء معین، یا بلکه به یك نوع معین از یك شیء تعلق دارد. این تصور «سوم بودن» (معقول ثالث) است. و پیرس چنین تصورات را که می توان آنها را تصورات کلی انگاشت، مفاهیم معقول[۴۸] یا مفاهیم[۴۹] می نامد.[۵۰] در عمل پراگماتیسم روش یا قاعده ای برای تعیین معنای آنهاست.

۴۳. مجموعهٔ *مقالات*، ج ۲، پاراگراف ۹۳

44. interpreter

۴۵. مجموعهٔ *مقالات*، ج ۵، پاراگراف ۱۷۵.

۴۶. به بیان دقیق، نظریهٔ تصورات متعلق به شناخت شناسی است. ولی پیرس اصرار می ورزد که این نظریه در منطق روابط ریشه دارد. همچنین در مورد ربط آن نظریه با پراگماتیسم پای می فشرد.

۴۷. از آنجا که در انسان، عمل کردن مستلزم عمل اراده است، پیرس این نوع تصور را تصور یك اراده می نامد. در هرحال او برآن است که تصور «دوم بودن» (معقول ثانی) نمی تواند به سادگی به تصورات «اول بودن» (معقول اول) تقلیل یابد. اگر فی المثل، بکوشیم که تصور اینکه باد پرده را می جنباند را به تصورات ساده تر مربوط به دادهٔ حسی تقلیل دهیم، و جدا جدا درنظرآوریم، کل تصور این فعل امکان ناپذیر می گردد.

48. intellectual concepts 49. conception

۵۰. پیرس لااقل درنظر بین «تصور» و «مفهوم» فرق می گذارد و می پذیرد که ذهناً یك تصور کلی در دل یك مفهوم معقول مندرج است.

پیرس اصل پراگماتیسم را به چند شیوه تدوین و تنسیق می کند. یکی از معروفترین آنها از این قرار است: «برای تعیین معنای یك مفهوم معقول، انسان باید درنظر آورد که چه پیامدهای عملی، بالضّروره از صدق آن مفهوم ناشی خواهد شد؛ و کلّ این پیامدها کلّ معنای آن مفهوم را تشکیل خواهد داد.»[۵۱] فی المثل فرض کنید کسی به من می گوید فلان شیء خاص «سخت» است، و نیز فرض کنید من نمی‌دانم که کلمهٔ «سخت» چه معنایی دارد. می توانند برای من توضیح دهند که وقتی می گوییم یك شیء «سخت» است، یعنی، علاوه بر صفات دیگر، اگر کسی فشار متعادلی برآن وارد کند، مثل کره فرونمی‌رود، و یا اگر کسی روی آن بنشیند درهم نمي شکند و نظایر آن. و سرجمع «پیامدهای عملی» که بالضّروره در صورت صدق سخت بودن یك شیء برمي آید، کل معنای این مفهوم را به دست می‌دهد. اگر به این شیوه اعتقاد ندارم، لاجرم باید همهٔ چنین «پیامدهای عملی» را از معنای این کلمه خارج کنم. آنگاه خواهم دید که فرق نهادن بین معانی «سخت» و «نرم» ناممکن خواهد شد.

حال اگر سخن پیرس را درست فهمیده باشیم که معنای یك مفهوم معقول قابل تحویل به تصورات داده های حسی خاص است، باید نتیجه بگیریم که او حکم خود را در مورد اینکه مفاهیم معقول، قابل تحویل (= قابل تقلیل) به تصورات «اول بودن» (معقول اول) نیستند، نقض کرده است. و اگر سخن او را درست فهمیده باشیم که می گوید معنای یك مفهوم عقلی قابل تحویل به تصورات مربوط به اعمال معین است، باید نتیجه بگیریم که حکم خود را درباب اینکه این مفاهیم قابل تحویل به تصورات «دوم بودن» (معقول ثانی) نیستند نقض کرده است. ولی او نه این را می گوید نه آن را. نظر او این است که معنای یك مفهوم معقول می تواند بر وفق تصورات روابط ضروری بین تصورات «دوم بودن» و «اول بودن» توصیف شود، یعنی بین تصورات اراده یا عمل و تصورات ادراك. برطبق توضیح او، وقتی که از پیامدها یا «توالی» سخن می گوید، به رابطهٔ بین یك تالی و یك مقدّم اشاره دارد، نه صرفاً درباب تالی.

از این تحلیل آشکارا برمی آید که معنای یك مفهوم با رفتار[۵۲] رابطه دارد. چه گزاره های شرطی که معنا درآنها مندرج است به رفتارمربوط اند. ولی به همان آشکاری، منظور پیرس این نیست که ما برای فهم یا توضیح معنای یك مفهوم معقول باید عملا کاری انجام دهیم، یعنی برای تبیین معنی اعمال خاصی به جای آوریم. من می توانم معنای «سخت» را با برانگیختن این تصور در ذهن یك مفسر توضیح دهم که اگر او عمل خاصی در رابطه با شیئی که به عنوان «سخت» توصیف شده، انجام دهد، سرانجام یك تجربهٔ خاص خواهد داشت. یعنی لازم نیست که حتماً فلان عمل را پیش از فهمیدن معنای «سخت» انجام دهد. حتی لازم نیست که آن عمل

۵۱. مجموعهٔ مقالات، ج ۵، پاراگراف ۹.

52. conduct

حتماً شدنی یا عملی باشد البته به این شرط که مفهوم باشد. به عبارت دیگر معنای یك مفهوم معقول بر وفق گزاره های شرطی قابل توصیف است؛ ولی برای آنکه آن معنی فهمیده شود، لازم نیست که شرایط عملا تحقق یابد: بلکه لازم است که مراد از آنها روشن باشد.

این نکته را هم باید خاطرنشان ساخت که این نظریهٔ معنی با آن نظر دیگر پیرس ــ که پیشتر به آن اشاره شد ــ دایر بر اینکه ما باید بین صدق و تحقیق‌پذیری فرق بگذاریم، منافات ندارد. فی المثل اگر من بگویم که یك شیء معین وزن دارد، و اگر توضیح دهم که یعنی در فقدان نیروی مخالف، آن شیء سقوط می کند، تحقق گزارهٔ شرطی قول مرا به تحقیق می‌رساند. ولی تحقیق‌پذیری یعني نشان دادن اینکه یك گزاره صادق است، یعنی مقدم بر هرگونه تحقیق‌ورزی، و مستقل از هر عملی که من یا دیگری انجام دهد، صادق است.

۵. پراگماتیسم و رئالیسم

هرچند دامنهٔ بحث به هستی‌شناختی می‌کشد، ولی در اینجا مناسب است که توجه خوانندگان را به این عقیدهٔ پیرس جلب کنیم که می گوید نظریّهٔ پراگماتیستیِ معنا مستلزم رد نام‌انگاری و پذیرفتن رئالیسم است. یك مفهوم معقول یك مفهوم کلی است؛ و معنایش در گزاره های شرطی تبیین شده است. این گزاره های شرطی علی الاصول تحقیق‌پذیرند. و امکان تحقیق‌پذیری نشان می‌دهد که لااقل بعضی از گزاره‌ها که معنای مفاهیم معقول را تبیین می کنند، به واقع چیزی را بیان می کنند که قطع نظر از بیان شدنش در یك حکم، واقعی است. فی المثل گزاره ای نظیر اینکه «آهن سخت است» یك پیشگویی است. اگر x صادق باشد، آنگاه y صادق خواهد بود. و پیشگویی منظماً موفق یا تحقیق‌پذیر نشان می‌دهد که باید چیزی واقعی در کار باشد که ماهیت کلی دارد و آن ماهیت، تحقق آتی را میسر می سازد. این چیز واقعی از نظر پیرس یك امکان واقعی است. او آن را با ذات یا طبع مشترك در فلسفهٔ دانزسکوتس مقایسه می کند.[۵۳] ولی از نظر او این گزاره یك ساختار رابط دارد که در گزارهٔ شرطی که بیانگر معنای یك مفهوم کلی است، بیان شده است. لذا آن را «قانون» می نامد. بنابراین مفاهیم کلی یك مبنا یا قرینهٔ عینی در واقعیت دارند که همان «قوانین» است.

۵۳. رئالیسم پیرس متخذ از سکوتس نبود، ولی به میزان زیاد از تأمّل بر آموزهٔ این فرانسیسی قرون وسطائی و دگرگون سازی آن حاصل شده بود، یا از آن چیزی که پیرس تصور می کرد آموزهٔ سکوتس است. در واقع پیرس دربعضی موارد بالصّراحه خود را «رئالیست طرفدار سکوتس» نامیده است. برای تفصیل دراین باب نگاه کنید به کتاب: *چارلز پیرس و رئالیسم مدرسی: بررسی رابطهٔ پیرس با جان دانز سکوتس* نوشتهٔ جان. اف. بولر John F. Boler با این مشخصات: *Charles Peirce and Scholastic Realism: A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus* (Seattle, 1963).

ما از تصورات «سوم بودن» (معقول ثالث) سخن می گفتیم. ولی رئالیسم پیرس را می توان در روایت او از تصورات «اول بودن» ملاحظه کرد. فی المثل تصور «سفید»، قرینهٔ عینی اش را درواقعیت دارد، یعنی نه صرفاً اشیاء سفید، بلکه سفیدی، به عنوان یك ذات. چنین سفیدیی در واقع به عنوان یك فعلیت یا واقعیت وجودندارد. فقط اشیاء سفیدند که وجود دارند. ولی از نظر پیرس سفیدی یك امکان واقعی است. از نظرگاه شناخت شناسی، آن امکان واقعی یك تصور، یك تصور از نوع «اول بودن» (معقول اول) است.[۵۴]

به طور کلی معرفت و علم بشری مستلزم وجود یك حوزه از امکانات واقعی یعنی «ذوات» یك طبیعت یا ماهیت کلی است. لذا ما نمی توانیم پیش نهاد نام انگاری را بپذیریم که می گوید کلیت فقط متعلق به کلمات از بابت نقششان به عنوان نمودار کثرت موجودات جزئی است.[۵۵]

۶. تحلیل پراگماتیستی معنا، و پوزیتیویسم

وقتی تنسیق اصل پراگماتیسم را، که در صفحات پیشتر نقل شد، می خوانیم، طبعاً به یاد معیار معنای پوزیتیویستهای جدید می افتیم. ولی برای آنکه بتوانیم ازرابطهٔ بین نظریهٔ معنای پیرس و پوزیتیویسم بحث کنیم، ابتدا باید چند نکته را روشن سازیم.

نخست اینکه وقتی که خود پیرس راجع به پوزیتیویسم سخن می گوید، لازم به ذکر نیست که مرادش پوزیتیویسم کلاسیك است که کسانی چون اوگوست کنت و کارل پیرسون عرضه کرده اند. ودرحالیکه اذعان می کند که پوزیتیویسم به این معنی به علم خدمت کرده است، ولی بالصراحه به بعضی ویژگیهایی که درآن می یابد، یا به هر حال به آن نسبت می دهد، حمله می کند. فی المثل این نظر را به کنت نسبت می دهد که یك فرضیهٔ اصیل باید عملا و با مشاهدهٔ مستقیم تحقیق پذیر باشد؛ و در صدد تخطئهٔ این نظر برمی آید و دلیلش این است که برای معناداشتن یك نظریه فقط لازم است که ما بتوانیم پیامدهای عملی آن را دریابیم، نه اینکه باید عملا تحقیق پذیر باشد. همچنین پیرس موافق نیست که فقط آنچه مستقیماً مشاهده پذیر است بایددریك فرضیه درج گردد. چه ما ازیك فرضیه آینده را به صورت «خواهد بود» و«خواهد شد» استنتاج می کنیم. و شك نیست که «خواهد بود» مستقیماً مشاهده پذیر نیست.[۵۶] به علاوه اشتباه

۵۴. «ذات» سفیدی از طریق قدرت توجه که می گویند تجریدگر است در یك تصور مجسم می گردد.

۵۵. آنچه پیرس «رئالیسم» می نامد آن نیست که دیگران از این کلمه می فهمند. ولی ما دراینجا با کاربرد او از این کلمه کار داریم.

۵۶. البته وقتی که یك پیش بینی درست درآمد، نتیجه اش مستقیماً قابل مشاهده است. ولی مراد پیرس این است که یك فرضیهٔ علمی می گوید اگر یك شرط برآورده شود، نتیجه از چه قرار «خواهد بود» و این «خواهد بود» فی نفسه قابل مشاهدهٔ مستقیم نیست.

است که فرضیه‌ها را صرفاً تعبیه‌های جعلی برای برانگیختن مشاهده درنظر بگیریم یك فرضیه می‌تواند فی‌المثل از آنجا که نتیجهٔ یك استنتاج درست است، احتمال مقدماتی داشته باشد. بنابراین پیرس به طور کلی برآن است که پوزیتیویستها به جریان تحقیق‌پذیری عملی تعلق خاطر شدیدی دارند و به سرعت و بی‌تأمل حکم صادر می‌کنند که این یا آن امر نامفهوم و غیرقابل تصور است.

اما ما نمی‌توانیم به همین سادگی از انتقاد پیرس از کنت و پیرسون نتیجه بگیریم که نظریهٔ معنای او هیچ وجه اشتراکی با پوزیتیویسم جدید (یا چنانکه در انگلستان معروف است؛ پوزیتیویسم منطقی) ندارد. زیرا هرچند پوزیتیویستهای جدید در اصل برآن بودند که معنای یك فرضیهٔ تجربی رابا نحوهٔ تحقیق‌پذیری‌اش یکی بگیرند، ولی نمی‌خواستند بگویند که معنایش می‌تواند با روند بالفعل تحقیق‌پذیری یکی گرفته شود. آنها معنی را با *برداشت* حاصل از نحوهٔ تحقیق‌پذیری که دراصطلاح شناسی پیرس پیامدهای عملی فرضیه خوانده می‌شود، یکی می‌گرفتند. به علاوه اصرار نمی‌ورزیدند که فرضیه برای آنکه معنی‌دار باشد، باید مستقیماً تحقیق‌پذیر باشد. قصد نگارندهٔ این سطور این نیست که بگوید با معیار معنای پوزیتیویستهای جدید موافق است. در واقع هم با آن موافقت ندارد. ولی این نکته ربطی به بحث ما ندارد. آنچه به بحث ما ربط دارد این است که نظریهٔ معنایی که پوزیتیویستها پیش می‌نهند در هر حال از بعضی انتقادهایی که پیرس منصفانه یا نامنصفانه از پوزیتیویسم به عمل می‌آورد، جان به در می‌برد.

این نکته را هم باید تأکید کرد که بحث برسر این نیست که آیا پیرس پوزیتیویست بود یا نه. چه به روشنی معلوم است که نبود. چنانکه در ادامهٔ بحث دیده خواهد شد، اوطرح متافیزیکی را ریخته بود که لااقل از بعضی جنبه‌ها شباهت به ایدئالیسم مطلق هگلی دارد. بلکه بحث و سؤال اصلی این است که آیا پوزیتیویستهای جدید در اینکه پیرس را از اسلاف خود می‌شمارند برحق هستند یا نه، و مرادشان نه فقط به این معنی است که تحلیل این «پراگماتیسیست» از معنی آشکارا با تحلیل خود آنها شباهت دارد، بلکه به این معنی هم هست که ثبات و صلابت نظریهٔ معنای او متافیزیکی را که پرورده است، ازمیدان به درمی‌کند. به عبارت دیگر آیا پیرس با ارائهٔ این نظریهٔ معنی باید الزاماً پوزیتیویست بوده باشد؟ به این شرح که آیا او ظهور پوزیتیویسم جدید را بیش از اندازه‌ای که برمی‌آید، انتظار می‌کشیده است؟

پیرس در مقالهٔ معروفش درباب اینکه *چگونه اندیشه‌های خود را روشن کنیم*، تصریح می‌کند که «گوهر یك عقیده همانا در برقراری عادت است؛ و عقاید مختلف ازراه وجوه مختلف اعمالی که برمی‌انگیزند، ازهم بازشناخته می‌شوند.»[۵۷] واگر بین دو نحوهٔ رفتار یا عمل که در

۵۷. *مجموعهٔ مقالات*، ج ۵، پاراگراف ۳۹۸.

بادی نظر دو عقیدهٔ مختلف آنها را برمی‌انگیزند، فرقی نباشد، آنها نه دو عقیده، بلکه یك عقیده اند.

در این زمینه می توان مثال ساده ای زد. اگر زید بگوید که اعتقاد دارد به اینکه علاوه بر او انسانهای دیگری هم وجود دارند، و عمرو بگوید که به نقطهٔ مقابل این عقیده معتقد است، و ما ببینیم که آنها در سخن گفتن با دیگران و پرسش از آنان، و گوش دادن به آنان، و نامه نوشتن به آنان و نظایر آن دقیقاً به یك نحو عمل می کنند، طبعاً نتیجه می گیریم که قطع نظر از آنچه می گویند، عمرو واقعاً و دقیقاً همان عقیده ای را دارد که زید دارد، یعنی معتقد به این است که علاوه بر خودش انسانهای دیگر هم وجود دارند.

پیرس این برداشت را بر تفاوت عقیده بین کاتولیکها و پروتستانها در مورد آیین عشاء ربانی انطباق می‌دهد،[58] و بر آن است که چون در عمل یا رفتار هیچ فرقی بین دو گروه نیست، لذا هیچ فرق واقعی هم درعقیده ندارند. به هر حال در نظر اول این پیش‌نهاد (تز) متناقض با امور واقع می نماید. فی المثل کاتولیکها پیش از آغاز این آئین مقدس زانو می زنند و در مقابل محرابی که نان و شراب مقدس در آن محفوظ است نیایش می کنند و نظایر آن؛ حال آنکه پروتستانهایی که پیرس در مدّ نظر دارد چنین اعمالی را انجام نمی‌دهند زیرا به «حضور حقیقی» [روح و جسم عیسی مسیح (ع) در نان و شراب] اعتقاد ندارند. ولی وارسی دقیقتر آنچه پیرس درباب این موضوع می گوید نشان می‌دهد که او واقعاً در این بحث می کند که کاتولیکها و پروتستانها درمورد آثار محسوس این آئین انتظارات یکسان دارند. چه قطع نظر از معتقدات کلامی شان هردو گروه انتظار دارند که فی المثل خوردن فطیر مقدس همان آثار جسمانی را دارد که مصرف نان غیرمقدس. و این نظر البته کاملا درست است. کاتولیکهایی که به تبدل جوهری[59] اعتقاد دارند منکر آن نیستند که «نوع» نان پس از عمل تقدیس[60] همان آثار محسوسی را دارد که نان غیرمقدس.

ربط بحث پیرس با موضوع رابطه اش با پوزیتیویسم شاید در بادی امر چندان واضح به نظر نرسد. ولی در واقع سیر بحث و برهان او کاملا با نحوهٔ بحث و برهان پوزیتیویستی ارتباط دارد. چه او بالصّراحه می گوید که می خواهد خاطرنشان کند که «این امر بس نامکن است که ما تصوری در ذهن خود داشته باشیم که از طریق آثار محسوس و قابل ادراك یك شیء با آن

۵۸. کلمهٔ پروتستان دراین زمینه مبهم است. چه عقیده ای درباب آیین عشاء ربانی نیست که بتوان آن را اعتقاد پروتستانی نامید. ولی پیداست که پیرس کسانی را درنظر دارد که حضور حقیقی مسیح را دراین آئین انکار می کنند، علی‌الخصوص کسانی که تحولی را که برابر با یکسان گرفتن فطیر مقدس و شراب با جسم و خون مسیح است، منکرند.

59. transubstantiation 60. consecration

ارتباط نداشته باشد. تصوّر ما از چیزی تصور ما از آثار محسوس آن است، و اگر خیال کنیم که ما تصورات نوع دیگر داریم خود را گول زده ایم و احساس همراه با یك اندیشه را جزء خود آن اندیشه انگاشته ایم.»[۶۱] و در زمینهٔ مثالی که زدیم بدین معنی است که تصدیق به اینکه یك شیء تمامی آثار محسوس نان را دارد و ادعای اینکه درعین حال آن نان واقعاً جسم مسیح است همانا درغلتیدن در «یاوه گویی»[۶۲] است. در زمینه ای وسیعتر به نظر می رسد که از پیش نهاد پیرس به روشنی برمی آید که بحثهای متافیزیکی دربارهٔ واقعیات روحانی که قابل تحویل به بحث دربارهٔ «آثار محسوس» نباشد بیمعنی است یا فقط اعتبار عاطفی دارد.

لازم به ذکر نیست که ما دراینجا با مناقشهٔ کلامی بین کاتولیکها و پروتستانها کاری نداریم. نکتهٔ مورد بحث ما اشاره به فقره ای دارد که در آن پیرس تصریح می کند که تصور ما از هرچیز همانا تصور ما از آثار محسوس آن است. اگر چنین قولی دلیل کافی برای قبول اینکه بعضی جنبه های اندیشهٔ پیرس، پیش درآمد ظهور پوزیتیویسم جدید بوده، به دست ندهد، دشوار است که بتوان اقوال دیگری در آثار او یافت که چنین تصریحی داشته باشد. ولی این سخن این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که جنبه‌های دیگری از اندیشهٔ او هست که به کلی فکر او را از پوزیتیویسم متمایز می نمایاند. در این مورد هم تا آنجا که من می‌دانم هیچکس منکر این امر نیست.

۷. اخلاق محض و عملی

در بحث از اخلاق باید گفت که پیرس اخلاق را به شیوه های مختلف توصیف کرده است، از جمله علم شایست و ناشایست، علم آرمانها، و فلسفهٔ اهداف. همچنین می گوید «ما این آمادگی مفرط را داریم که اخلاق را برای خودمان علم شایست و ناشایست تعریف کنیم.»[۶۳] شك نیست که اخلاق با شایست و ناشایست سروکار دارد، ولی سؤال اساسی این است: «من اکنون چه هدفی دارم؟ بعد از آن چه خواهم داشت؟»[۶۴] به عبارت دیگر مسألهٔ اساسی اخلاق عبارتست از تعیین غایت رفتار اخلاقی، و رفتار در اینجا به معنای عمل ارادی یا عملی است که در اختیار شخص است. بدینسان مفهوم خیر یك مفهوم اساسی در اخلاق پیرس است.

بنابراین از نظر پیرس اخلاق به دوبخش عمده منقسم است. اخلاق محض در زمینهٔ ماهیت آرمان، و خیراعلی[65] یا غایت قصوای رفتار، پژوهش می کند. «زندگی می تواند اهداف متعددی

۶۱. مجموعهٔ مقالات، ج ۵، پاراگراف ۴۰۱. ۶۲. پیشین.
۶۳. مجموعهٔ مقالات، ج ۲، پاراگراف ۱۹۸. ۶۴. پیشین.
65. *Summum bonum*

داشته باشد. این اخلاق است که آن اهداف را تعریف و تعیین می کند.»[۶۶] اخلاق عملی به سازگاری عمل با آرمان یا غایت می پردازد. قسم اول، یعنی اخلاق محض را می توان علم پیش از هنجار[۶۷] نامید، حال آنکه اخلاق عملی خصلتاً یکسره هنجارآفرین[۶۸] است. هر دو لازم اند. از یك سو نظام اخلاق عملی به ما برنامه ای برای رفتار ارادی یا اختیاری می دهد. ولی هر رفتار ارادی یك هدف دارد؛ یعنی در جهت یا به خاطر یك هدف است. و از آنجا که غایت قصوی یا هدف در اخلاق محض تعیین می شود، اخلاق عملی آن را از پیش مسلم می گیرد. از سوی دیگر، پراگماتیسم ایجاب می کند که مفهوم غایت باید بر وفق پیامدهای عملی قابل تصوری تبیین شود، یعنی به صورت گزاره های شرطی مربوط به رفتار ارادی یا اختیاری. به هرحال این را نباید استنباط کرد که یك پراگماتیست در اخلاق طرفدار عمل به خاطر عمل خواهد بود. زیرا چنانکه پیشتر دیدیم، عمل ارادی یا عقلانی ــ که اخلاق با آن سر و کار دارد ــ معطوف به تحقق یك هدف یا آرمان است.

پیرس می گوید: «اخلاق محض همواره جولانگاه بحث بوده است و باید هم باشد، به این دلیل که مطالعهٔ آن عبارتست از تکامل تدریجی شناخت مشخص یك هدف مطلوب».[۶۹] این هدف مطلوب یا غایت رفتار باید یك غایت نامتناهی باشد، یعنی غایتی باشد که تا غیرالنهایه طلب شود. و این را درکاری باید سراغ کرد که می توانیم عقلانی کردن[۷۰] جهان بنامیم. چه عقلانی یا معقول تنها غایتی است که لذاته مطلوب است. و از این نکته برمی آید که خیر اعلی فی الواقع خود روند متکاملی است که عقلانی کردن ارتقابخش واقعیت است، یعنی روندی که آنچه موجود است به سوی تجسم عقلانیت سیر می کند. بدینسان غایت قصوی یا هدف واپسین، همانا غایتی کیهانی است. «ولی تکامل در مراحل عالیترش بیشتر و بیشتر از طریق خودمهاری[۷۱] صورت می گیرد.»[۷۲] و این جایی است که اختصاصاً عمل انسانی وارد صحنه می شود. همین خودمهاری است که «بایست و شایست رفتار» را ممکن می سازد.[۷۳]

بدینسان پیرس روند کیهانی را همچون سیر به سوی تحقق عقل یا عقلانیت و سیر انسان را همچون یاری در این روند، درنظر می آورد. به علاوه از آنجا که غایت قصوی یك هدف کلی یا غایت کیهانی است، لاجرم باید یك هدف اجتماعی یعنی مشترك بین همهٔ انسانها باشد. وجدان[۷۴] که به مدد تجربه آفریده و تعدیل می گردد، به یك معنی «پیش از اخلاقی» است: به

۶۶. مجموعهٔ مقالات، ج ۲، پاراگراف ۱۹۸.

67. Pre- normative 68. normative

۶۹. مجموعهٔ مقالات، ج ۴، پاراگراف ۲۴۳.

70. rationalization 71. self - control

۷۲. مجموعهٔ مقالات، ج ۵، پاراگراف ۴۳۳. ۷۳. پیشین، ج ۴، پاراگراف ۵۴۰.

74. conscience

چیزی تعلق دارد که پیرس آگاهی اجتماعی می نامد، که در سطحی از روح وجود دارد که هنوز افراد انسانی به سختی به صورت فرد متمایز شده اند. و فی الواقع بخش اعظم مشغلهٔ اخلاقی انسان با شأن و وظیفه ای که شخص در جامعهٔ خود دارد مقرر می گردد. ولی دید ما باید از حد اورگانیسم اجتماعی محدود فراتر برود و به «یگانگی منافع انسان با منافع یك جامعهٔ نامحدود برسد.»[۷۵] و عشق به همگان یك آرمان اخلاقی بسیار مهم است.

تا آنجا که پراگماتیسم پیرس عمدتاً نظریهٔ معنی و روش روشن سازی مفاهیم ماست، در درجهٔ اول مربوط به منطق است. ولی البته در حوزهٔ اخلاق هم کاربرد دارد. چه مفاهیم اخلاقی باید بر وفق وجوه متصور رفتار تعبیر و تفسیر شوند، گرچه چنانکه ملاحظه کردیم تأمل یا رفتار ارادی یا اختیاری ناگزیر به تأمل درباب غایت رفتار می انجامد. اگر ما مفاهیم و گزاره های اخلاقی را بر وفق پیامدهای خوب یا بد تفسیر کنیم، نمی توانیم از طرح این سؤال پرهیز کنیم که خیر چیست؟ به عبارت دیگر پراگماتیسم، آموزهٔ صرف عمل، یعنی عمل به خاطر عمل نیست. پیرس تأکید می ورزد که عمل و نظر با هم پیش می روند. لهذا پراگماتیسم در اطلاقش به علم، آموزهٔ عمل به خاطر عمل نیست. پیش از این گفتیم که چگونه پیرس چیزی را که پرستش پوزیتیویستی از تحقیق‌پذیری عملی می‌دانست تخطئه می‌کرد. درست است که تحلیل پراگماتیستی فرضیه‌های علمی را می توان ناظر به رفتار یا عمل دانست، ولی فی نفسه این تحلیل یك پژوهش نظری است. به همین ترتیب، اخلاق هم ناظر به رفتار اخلاقی است، یعنی یك علم هنجارآفرین است. ولی مع ذلك یك علم است، یك پژوهش و کندوکاو نظری است، هرچند البته اگر هیچ عملی از آن ناشی نشود، سترون خواهد بود.

پیرس گاه چنان سخن می گوید که گویی اخلاق اصل، و منطق کاربرد یا اطلاق آن است. چه اندیشه یا تعقل خود یك شکل از رفتار است، و «ناممکن است که جز برمبنای یك اساس اخلاقی به نحوی کاملا عقلانی منطقی بود.»[۷۶] در واقع منطق که با آنچه ما باید بیندیشیم سروکار دارد «باید اطلاق این آموزه باشد که ما چه عملی را باید آگاهانه انتخاب کنیم، و این چیزی جز اخلاق نیست.»[۷۷] در عین حال پیرس واقعاً نظر ندارد که بیشتر از آنچه اخلاق را می توان از منطق اتخاذ کرد، منطق از اخلاق اتخاذ گردد. اینها از نظر او علوم هنجارآفرین متمایزی هستند. ولی تا آنجا که پراگماتیسم می آموزد که «آنچه ما می اندیشیم باید بر وفق آنچه آمادهٔ انجام دادنش هستیم تفسیر شود»[۷۸] لاجرم بین منطق و اخلاق پیوندهایی هست.

یکی از آن پیوندها که شایان ذکر است این است. پیشتردیدیم که طبق نظر پیرس، یقین مطلق در مورد حقیقت یك فرضیه هیچ وقت و توسط هیچ کس قابل حصول نیست. در عین حال

۷۵. مجموعهٔ مقالات، ج ۲، پاراگراف ۶۵۴. ۷۶. مجموعهٔ مقالات، ج ۲، پاراگراف ۱۹۸.
۷۷. پیشین، ج ۵، پاراگراف ۳۵. ۷۸. پیشین.

نزدیك شدن «نامتناهی» یا بی‌پایانی به این یقین مطلق از طریق جامعه‌ای نامحدود و پیاپی از مشاهده گران حاصل تواند شد. و آن از طریق تحقیق‌پذیری مکرر است که احتمال را در جهت نیل به حد آرمانی تعیین سوق می‌دهد. لذا در حوزهٔ اخلاق نیز می‌توان چنین تعبیر کرد که تجربهٔ رفتار از طریق جامعهٔ نامحدود بشری، شناخت ماهیت غایت والای زندگی و «معنای» آن و فحواهای ضمنی آن را در ارتباط با عمل عینی، هرچه روشنتر می‌سازد. و ما می‌توانیم به هرنسبتی و در حد آرمانی، انتظار وفاق کلی داشته باشیم.

در واقع پیرس تردیدی در گفتن این حرف به خود راه نمی‌دهد که «در مورد اخلاق می‌توانیم زمینهٔ مساعد این امید را ملاحظه کنیم که بحث و همفکری سرانجام یك گروه را به تعدیل احساسات خویش تا حد وفاق کامل پیش خواهد برد.»[۷۹] این سخن آشکارا مسلم می‌گیرد که شالودهٔ اخلاق عینی است، و خیر والا یا غایت قصوی چیزی است که می‌تواند کشف شود و علی‌الاصول توافق برسر آن ممکن است. و این نظرگاه بالصراحه اخلاق پیرس را از نظریهٔ عاطفی، علی‌الخصوص در صورت قدیمتر و نسخته‌تر آن که متعلق به مرحلهٔ آغازین پوزیتیویسم جدید بود، متمایز می‌گرداند. برداشت او در مورد تحلیل گزاره‌های اخلاقی به شیوه‌ای شبیه به تحلیلش از گزاره‌های علمی[۸۰] نیز همین کار را می‌کند. حال قطع نظر از برداشت کلی‌اش از تکامل همچون سیر به سوی تجسم عقل در جامعهٔ بی‌حد و مرز، برداشتی که شباهتش به ایدئالیسم مطلق بیشتر از پوزیتیویسم است.

۸. متافیزیك و جهان‌نگری پیرس

پیرس گاه از متافیزیك به شیوه‌ای کاملا پوزیتیویستی سخن می‌گوید. فی‌المثل در مقاله‌ای راجع به پراگماتیسم می‌نویسد که پراگماتیسم این خدمت را می‌کند که نشان می‌دهد «تقریباً همهٔ گزاره‌های متافیزیك هستی شناختی یا تکرار مکرّرات بیمعنی است ــ یعنی یك کلمه به مدد کلمات دیگر تعریف می‌شود و آنها هم به مدد کلمات دیگر، بی‌آنکه سرانجام به یك مفهوم واقعی برسد ــ یا به کلی یاوه است.»[۸۱] وقتی که این گردوغبارها برطرف شود، فلسفه به مسائلی تحویل خواهد شد که می‌توان آنها را به یاری روشهای مشاهدتی علومِ اصیل مورد پژوهش قرار داد. بدینسان پراگماتیسم «یك نوع پوزیتیویسم خاص است.»[۸۲]

۷۹. مجموعهٔ مقالات، ج ۲، پاراگراف ۱۵۱.
۸۰. طرفداران نظریهٔ عاطفی اخلاق ادعا خواهند کرد که این تحلیل در بیان خصلت خاص اظهارات اخلاقی جانب انصاف را رعایت نکرده است. ولی همین سخن به معنای به رسمیت شناختن تفاوت بین نظریهٔ اخلاقی پیرس و نظریهٔ عاطفی است.
۸۱. مجموعهٔ مقالات، ج ۵، پاراگراف ۴۲۳. ۸۲. پیشین.

پیرس در عین حال چنین می گوید که پراگماتیسم فقط متافیزیك را مسخره نمی کند بلکه «گوهری ارزنده که به کیهان شناسی وفیزیك مدد می رساند، از آن بیرون می کشد.»[۸۳] به هرحال او به هیچ وجه قصد تخطئهٔ متافیزیك را ندارد، ودلیلش این است که خود او متافیزیك می ورزد. و با آنکه این امر واقعیت دارد که پیرس گاه گاه متافیزیك را دست می اندازد، ولی این هم واقعیت دارد که او خود انگ متافیزیك مخصوص به خود را دارد.

باید گفت که پیرس آنجا که کلمهٔ «متافیزیك» را جدی و با احترام به کار می برد، تعاریف و توصیفات مختلفی از آن به دست می دهد. فی المثل می گوید: «متافیزیك عبارتست از نتایج پذیرش مطلق اصول منطقیی که الزاماً معتبر نیستند ولی حقایق هستی هستند.»[۸۴] بر وفق این برداشت است که پیرس مقولات اساسی هستی شناختی را با مقولات منطقی معقول اول و دوم و سوم پیوند می زند. و تأکید می کند که از آنجا که متافیزیك از پذیرش اصول منطقی به عنوان اصول هستی، منتج می شود، جهان را باید دارای یك توضیح یگانی لحاظ کرد. پیرس در مواقع دیگر در مورد بنیاد مشاهدتی متافیزیك تأکید می کند. «متافیزیك، حتی متافیزیك بد، فی الواقع بر مشاهدات آگاهانه یا ناآگاهانه استوار است.»[۸۵] و بر وفق این نظر است که پیرس از پدیدارشناسی[۸۶] یا «پدیده پژوهی»[۸۷] با کندوکاو در عناصر صوری و تحویل ناپذیر موجود در تجربه، مقولات هستی شناختی اساسی بیرون می کشد. در جای دیگر می گوید: «متافیزیك علم واقعیت [= حقیقت] است»،[۸۸] و واقعیت از نظر او نه فقط شامل موجودات بالفعل است بلکه شامل حوزهٔ امکان واقعی هم می شود.

این شیوه های توصیف متافیزیك را لااقل تا حدّی می توان با هم هماهنگ کرد. فی المثل قول به اینکه متافیزیك علم واقعیت است با این قول که بر تجربه یا مشاهده استوار است، ناسازگار نیست. حتی می توان این نظر را که می گوید متافیزیك برمشاهده استوار است، با این نظر که متافیزیك ازپذیرش اصول منطقی منتج می گردد همنوا کرد، به این شرط که این نظر دوم را چنین تفسیر نکنیم که متافیزیك را می توان بدون توسّل به تجربه از منطق استنباط کرد. در عین حال بازسازی یك گزارش صریح و کاملا بی تناقض درباب متافیزیك، از اظهارات مختلف پیرس ممکن به نظر نمی رسد. چه به نظر نمی رسد که او نظر صریحی درباب رابطهٔ دقیق بین

۸۳. پیشین. پیرس در جای دیگر (مجموعهٔ *مقالات*، ج ۶، پاراگراف ۳) می گوید که علت عمدهٔ عقب ماندگی متافیزیك این است که دیر زمانی دردست متکلمان بوده است و آنها هم دربند اهداف خاص خودشان بوده اند.
۸۴. مجموعهٔ *مقالات*، ج ۱، پاراگراف ۴۸۷.
۸۵. پیشین، ج ۶، پاراگراف ۲.

86. Phenomenology 87. Phoneroscopy

۸۸. مجموعهٔ *مقالات*، ج ۵، پاراگراف ۲۱.

هستی شناسی و منطق داشته باشد. بنابراین برای مقصود ما مناسب تر این است که بحث خود را به بیان اجمالی بعضی آراء متافیزیکی پیرس محدود کنیم. ما نمی توانیم یك نظام شسته و رفته که خود فیلسوف به آن دست نیافته است ایجاد و ارائه کنیم.

می توانیم بحث را با مقولات اساسی سه گانهٔ پیرس بیاغازیم. مقولهٔ اول یعنی معقول اول (اول بودن)[۸۹] عبارت است از «تصور چیزی که قطع نظر از هرچیز دیگر، چنانست»[۹۰] پیرس آن را مقولهٔ کیف، به معنای «چنین بودن»[۹۱]می نامد. از نظرگاه پدیدارشناسی می توانیم یك احساس نظیر اندوهگین بودن یا یك کیف محسوس نظیر «کبودی» را بدون ارجاع به عالم یا معلوم بلکه صرفاً چون یك چیز یگانه «یك حالت کاملا مجزا و مفرد (مونادی) احساس»[۹۲] تصور کنیم. پیرس می گوید برای تبدیل مفهوم روانشناختی به مفهوم متافیزیکی، باید موناد (جوهر فرد) را «یك ماهیت یا کیف محض درنظر آوریم که فی نفسه اجزاء یا سیمائی ندارد و بدون تجسم است.»[۹۳] ولی اصطلاح موناد، با تداعیهای لایب نیتسی اش می تواند گمراه کننده باشد. چه پیرس به دنبال آن می گوید که معانی اسماء به اصطلاح کیفیات ثانویه مثالهای خوبی برای مونادها هستند. بنابراین چنین برمی آید که او از مقولهٔ «اول بودن» یا معقول اول، به مثابهٔ مقولهٔ کیف سخن می گوید. درهرحال معقول اول، ویژگی شامل جهان است و عنصر یگانگی، طراوت و اصالت را که درهر پدیداری و هر امر واقع و هر رویدادی حضور دارد، بازمی نماید. پیرس در توضیح بیشتر این مطلب می گوید که ما باید جهان را چنان تخیل کنیم که نخستین بار برآدم ابوالبشر جلوه کرد، یعنی پیش از آنکه وجود امتیازات آن را دریابد و بر تجربهٔ خویش تأمل کند.

دومین مقولهٔ اساسی، یعنی مقولهٔ «دوم بودن» (معقول ثانی)، دوگانی است و شبیه مفهوم دوم بودن در منطق است. به این شرح که دوم بودن «مفهوم اضافی بودن به چیزی دیگر یا واکنش داشتن نسبت به چیزدیگر است»[۹۴] ازیك نظرگاه، «دوم بودن» را می توان «امر واقع» نامید، حال آنکه از نظرگاه دیگر موجودات یا فعلیت است.چه «موجودیت آن وجه از هستی است که درتضاد با وجه دیگر است.»[۹۵] این مقوله نیز کل جهان را دربرمی گیرد. امور واقع، همانا بوده ها هستند و گاه به آنها واقعیتهای کر و کور گفته می شود. فعلیت یا موجودیت، آنجا هست که کوشش و مقاومت هست. و بدین معنا دوگانی است.

89. firstness

۹۰. مجموعهٔ مقالات، ج ۵، پاراگراف ۶۶.

91. suchness

۹۲. مجموعهٔ مقالات، ج ۱، پاراگراف ۳۰۳.

۹۳. پیشین. ۹۴. پیشین، ج ۶، پاراگراف ۳۲ ۹۵. پیشین، ج ۴، پاراگراف ۴۵۷.

مقولهٔ اساسی سوم، یعنی مقولهٔ معقول ثالث یا سوم بودن مقولهٔ وساطت است، سنخ منطقی آن نقش وساطت یك علامت بین موضوع و تفسیرگر است. از نظر هستی شناختی، معقول ثالث بین معقول اول به معنای کیف و معقول دوم به معنای امر واقع یا کنش و واکنش وساطت می کند. این مقوله تداوم و انتظام را به میان می آورد و به صورت قوانینی که انواع یا درجات مختلف دارد درمی آید. فی المثل می توان به قوانین کیفیت اشاره کرد که تعیین کنندهٔ «نظامهای کیفیاتی است که قانون سرآیزاك نیوتون راجع به ترکیب رنگ و تکملهٔ دکتر تامس یانگ برآن شناخته ترین نمونهٔ آنست.»[۹۶] قوانین امور واقع هم وجود دارند. بدینسان اگر جرقه ای به درون یك بشکهٔ باروت بیفتد و انفجار به بار آورد، این عمل برطبق یك قانون مفهوم که نقش وساطت دارد انجام می گیرد.[۹۷] همچنین قانون انتظام وجود دارد که ما را قادر به این پیش بینی می کند که امور واقع آیندهٔ مربوط به معقول ثانی، همواره خصلت یا کیفیت معینی به خود می گیرند. باری مقولهٔ معقول ثالث با صور مختلفش، مانند معقول اول و ثانی شامل کل جهان می گردد و ما می توانیم بگوییم که هرچیزی در نوعی رابطه با هرچیز دیگر قرار دارد.

حال به تعبیر میل[۹۸] می توان گفت کیفیت امکان مستمر احساس است. به هرحال کیفیت امکانی واقعی است و از تجربهٔ ذهنی مستقل است. بدینسان ما می توانیم بگوییم که کیفیت اول به ما اولین وجه از هستی یعنی امکان واقعی را می دهد، هرچند مفهوم امکان بالصراحه وسیعتر از مفهوم کیفیت است. به همین ترتیب مقولهٔ دوم که از یك نظرگاه مقولهٔ فعلیت یا موجودیت است، وجه دوم هستی را به ما می دهد یعنی فعلیت را که از امکان متمایز است. همچنین در مورد مفهوم قانون، سومین مقوله سومین وجه از هستی را که پیرس «سرنوشت»[۹۹] می نامد و حاکم برامور واقع آینده است، به ما می دهد. ولی باید دانست که برطبق کاربرد پیرس، مفهوم «سرنوشت» وسیعتر از مفهوم قانونی است که قرین با جبر انگاشته شود. چه آزادی از قانون جبری همانقدر «سرنوشت» محسوب می شود که دستخوش آن بودن.

بنابراین سه مقولهٔ هستی شناختی اساسی و سه وجه متافیزیکی متناظر باآن داریم. پیرس همچنین قائل به سه وجه یا مقوله از موجودیت یا فعلیت بود. اول آنست که او «بخت و اتفاق»[۱۰۰] می نامد، کلمه ای که «برای بیان دقیق ویژگیهای آزادی یا صرافت طبع» به کار

۹۶. مجموعهٔ مقالات، ج ۱، پاراگراف ۴۸۲.

۹۷. برطبق نظر پیرس قوانین مربوط به امور واقع را می توان به قوانین منطقاً ضروری و قوانین منطقاً ممکن تقسیم کرد و قوانین منطقاً ممکن خود به قوانینی که از نظر متافیزیك ضروری اند و قوانینی که از نظر متافیزیك ممکن اند تقسیم می شود (مجموعه مقالات، ج ۱، پاراگراف ۴۸۳).

98. J. S. Mill 99. destiny 100. chance

می‌رود.[۱۰۱] دومین وجه موجودیت همانا قانون است، و قوانین انواع مختلف دارد ولی همه نتیجهٔ تکامل‌اند. سومین وجه از موجودیت، عادت[۱۰۲] است یا بلکه گرایش به عادت یافتن. کلمهٔ «عادت» را باید به معنی وسیعی درنظر گرفت. چه برطبق نظر پیرس، همه چیز گرایش به عادت دارد،[۱۰۳] اعم از انسانها، حیوانات، گیاهان یا مواد شیمیائی. و قوانینی که بیانگر همنواختیها یا انتظامها هستند نتیجهٔ ادوار درازآهنگ چنین عادت یابیهائی هستند. اینك در پرتو این وجوه یا مقولات فعلیت یا موجودیت می‌توانیم نظری اجمالی به جهان بالفعل یا کیهان بیفکنیم.[۱۰۴] «در جهان سه عنصر فعال است: نخست بخت و اتفاق، دوم قانون، و سوم عادت»[۱۰۵] او ما را دعوت می‌کند که جهان را چنین درنظر آوریم که در اصل در حالت عدم تعیّن محض به سر می‌برد، حالتی که درآن نه اشیاء مشخص وجود دارد نه عادات و نه قوانین، حالتی که برآن بخت و اتفاق مطلق حاکم است. از یك نظرگاه این عدم تعین مطلق، «بطلان»[۱۰۶] بود،[۱۰۷] یعنی نفی همهٔ تعیّنات، حال آنکه از نظرگاه دیگر امکان واقعی همهٔ تعیّنات می‌نمود و «هستی» بود.[۱۰۸] بخت و اتفاق در عین حال صرافت طبع، آزادی و خلاقیت است. این بخت و اتفاق با گرفتن شکل این نوع یا آن نوع امکان یعنی کیفیات یا چنین بودنهای معین که تحت مقولهٔ هستی شناختی معقول اول واقع می‌شوند، خود را به عنوان امکان یا قوّیت[۱۰۹] نامحدود منتفی می‌کند. و همچنانکه جهان تکامل می‌یابد و «موناد»ها در حوزهٔ معقول ثانی کنش و واکنش می‌کنند، عادتها شکل می‌یابند و انتظامها یا قوانینی که تحت مقولهٔ معقول ثالث قرار می‌گیرند، پدید می‌آیند. حد مطلوب آرمانی این جریان، سیطرهٔ کامل قانون و نقطهٔ مقابل آن سیطرهٔ بخت و اتفاق مطلق است.

پیداست که مرحلهٔ اول، به معنای واقعی صرفاً انتزاع است. چه اگر بخت و اتفاق همانا خودانگیختگی (صرافت طبع) و خلاقیت است، بعید است بتوانیم، چنانکه پیرس بالصراحه قائل می‌شود، قائل به یك زمان یا دورهٔ معین که در طی آن مطلقاً هیچ تعیّنی نبوده، بشویم. به

۱۰۱. مجموعهٔ *مقالات*، ج ۶، پاراگراف ۲۰۱.

102. habit

۱۰۳. مقایسه کنید با مجموعهٔ *مقالات*، ج ۱، پاراگراف ۴۰۹.

۱۰۴. جهان بالفعل از نظر پیرس بخشی از حوزهٔ وسیعتر امکان واقعی است. و عبارتست از امکانات فعلیت یافته و امکانات رو به فعلیت یافتن.

۱۰۵. مجموعهٔ *مقالات*، ج ۱، پاراگراف ۴۰۹.

106. nullity

۱۰۷. مجموعهٔ *مقالات*، ج ۱، پاراگراف ۴۴۷.

۱۰۸. پیشین

109. Potentiality

همین ترتیب، سیطرهٔ کامل قانون، که درآن هیچ گونه بخت و اتفاق و خودانگیختگی نباشد، نیز همچنین به یك معنا انتزاع است، یعنی یك حد آرمانی است. زیرا برطبق اصل tychism[۱۱۰] بخت و اتفاق همواره در جهان حضور دارد. همین است که می توانیم بگوییم که جهان یك جریان تعین پذیری خلاق و مدام است که از حد آرمانی عدم تعین مطلق به حد آرمانی تعین مطلق سیر می کند، یا به تعبیری بهتر از حد آرمانی امکان محض به حد آرمانی فعلیت یا بی کامل امکان. شیوهٔ دیگر برای بیان مطلب اینست که بگوییم تکامل، یك جریان پیشرفت از بخت و اتفاق مطلق ــ که همانا «هیولای بیشکل احساس تشخص نیافته است»[۱۱۱] ــ به سیطرهٔ عقل محضی است که در یك نظام کاملا عقلانی تجسم یافته است. در بحث از آموزهٔ اخلاقی پیرس دیدیم که جهان را درسیر به سوی تجسم هرچه کاملتر عقلانیت می انگارد.

از آموزهٔ بخت و اتفاق مطلق پیرس برنمی آید که بخت و اتفاق که او حالت اولیهٔ جهان می شماردش، تنها توجیه و تبیین تکامل است. برعکس «تکامل نه بیشتر و نه کمتر از عملکرد یك غایت معین است»[۱۱۲] یعنی یك علت غائی. و این اندیشه پیرس را قادر می سازد که اندیشهٔ کهن اهمیت کیهانی عشق، یعنی اندیشه ای را که سابقه اش به امپدوکلس فیلسوف یونان باستان می رسد، اقتباس و تعدیل کند. غایت قصوی به مدد جاذبه عمل می کند و واکنش در قبال آن همانا عشق است. بنابراین باید به اندیشهٔ tychism (اصالت بخت واتفاق) اندیشهٔ agapism (اصالت عشق) را نیز به عنوان یك مقولهٔ کیهانی بیفزاییم. و براین نیز باید یك مقولهٔ سوم یعنی Synechism را افزود که عبارتست از «قول به اینکه هرآنچه وجود دارد مداوم و مستمر است.»[۱۱۳]

می توان گفت Synechism هرنوع ثنویت غائی بین ماده و ذهن را نفی می کند. در واقع «آنچه ما ماده می خوانیم کاملا مرده نیست، بلکه صرفاً ذهنی است که تخته بند عادات است»[۱۱۴]، عاداتی که او را برآن می دارند که عملش را بویژه در درجهٔ اعلای انتظام ماشینی انجام دهد. و پیرس برآن است که tychism باید «ایدئالیسمی از نوع ایدئالیسم شلینگ را به وجود آورد، که ماده را ذهنی می داند که تخصص یافته و تاحدی میرانده شده است.»[۱۱۵] او تا به

۱۱۰. کلمهٔ tychism یا chance - ism (اصالت بخت و اتفاق) کلمه ای است که خود پیرس از کلمهٔ یونانی tyche (= بخت، اتفاق) ساخته است.

۱۱۱. مجموعهٔ مقالات، ج ۶، پاراگراف ۳۳.

۱۱۲. پیشن، ج ۱، پاراگراف ۲۰۴.

۱۱۳. پیشین، ج ۱، پاراگراف ۱۷۲.

۱۱۴. مجموعهٔ مقالات، ج ۶، پاراگراف ۱۵۸.

۱۱۵. پیشین، ج ۶، پاراگراف ۱۰۲. دراینجا از tychism یاد شد زیرا پیرس ذهن را با معقول اول، و به طرزی تقریباً ←

حدی به این برداشت معتقد است که درگفتن این سخن به خود تردیدی راه نمی‌دهد که «یك نظریهٔ معقول درباب جهان همانا نظریهٔ ایدئالیسم عینی است که می‌گوید ماده همان ذهن سترون است، چه عادات مزمن تبدیل به قوانین طبیعی می‌شوند.»[۱۱۶]

حال اگر پرسیده شود که آیا پیرس به خدا عقیده داشته است، پاسخش مثبت است. ولی اگر پرسیده شود که مفهوم خدا چه نقشی در فلسفهٔ او ایفا می‌کند، پاسخش پیچیده‌تر است. اصل کلی او این است که فلسفه و دین نباید به هم درآمیخته شوند. مقصود این نیست که این اصل او را از نوشتن دربارهٔ خدا بازمی‌دارد. بلکه مقصود این است که وقتی که دربارهٔ «ژرف اندیشی»[۱۱۷] سخن می‌گوید و آن را فعالیتی از ذهن می‌داند که مستقیماً راهبر به خدا می‌شود، در اندیشهٔ چیزی نیست که معمولا بحث و برهان متافیزیکی سیستماتیك نامیده می‌شود. اگر فی‌المثل من در آسمان پرستاره تأمل کنم، چنانکه کانت می‌کرد، و بگذارم غریزه (فطرت) و قلب من سخن بگویند، نمی‌توانم از اعتقاد آوردن به خدا خودداری کنم. دل سپردن به غریزه و فطرت خویش از هرگونه بحث و برهانی کارسازتر است.[۱۱۸] پیرس در واقع این نکته را روشن می‌کند که به عقیدهٔ او قائل شدن به «سه جهان» یعنی tychism و agapism و Synechism «این فرضیه را به بار می‌آورد و سرانجام به این عقیده منتهی می‌گردد که آنها، یا به هرحال دوتا از آنها، خالقی مستقل و بیرون از خودشان دارند.»[۱۱۹] ولی این را «بحث و برهان مغفول» و همچنین «بحث و برهان سخیف» می‌نامد و آن را تحت عنوان «ژرف اندیشی» قرار می‌دهد. خط سیر فکری پیرس کاملا ساده و روشن است. یك نظریهٔ تکامل که قانون مکانیکی را بالاتر از اصل رشد یا تکامل خلاق قرار دهد و به صدر بنشاند، لاجرم با دین نزاع دارد. ولی «یك فلسفهٔ تکاملی اصیل... چندان از مخالفت با اندیشهٔ یك آفریدگار متشخص به دور است که در واقع از آن جدایی ناپذیر است.»[۱۲۰] بنابراین پیرس با آنکه در متافیزیك، سیستماتیکش برآموزهٔ مقولات پای می‌فشرد، جهان‌نگری کلی‌اش بیشك توحیدی دینی است.

شگفت‌آور با بخت و اتفاق ربط می‌دهد. حال آنکه ماده را با معقول دوم و با agapism (اصالت عشق) و تکامل را با معقول سوم ربط می‌دهد یعنی با synechism.

۱۱۶. مجموعهٔ *مقالات*، ج ۶، پاراگراف ۲۵.

117. musement

۱۱۸. پیرس معتقد بود که وجود خداوند از یك نظرگاه کاملا بدیهی است: «اگر چنین تصوری، نظیر تصور وجود خدا از تجربهٔ مستقیم برنیامده باشد، پس از کجا آمده است؟» (مجموعهٔ *مقالات*، ج ۶، پاراگراف ۴۹۳).

۱۱۹. مجموعهٔ *مقالات*، ج ۶، پاراگراف ۴۸۳.

۱۲۰. پیشین، ج ۶، پاراگراف ۱۵۷.

۹. اظهارنظر درباب اندیشهٔ پیرس

ازنظرگاه تاریخ پراگماتیسم، سهم عمدهٔ پیرس همانا تحلیل او از معنی یعنی قاعده گذاری او برای روشن‌سازی مفاهیم است. و اگر به طور کلی ملاحظه کنیم، این کوشش او ارزش آشکاری دارد. چه می‌تواند انگیزهٔ مفیدی باشد برای‌اینکه باعث شود ما محتوای عینی به مفاهیممان بدهیم و نگذاریم الفاظ [مبهم] جای اندیشه‌های روشنی را بگیرند. به عبارت دیگر تحلیل مفهومی را برمی‌انگیزد. از نظر من کاملا روشن است که فی‌المثل اگر تفاوت معین و مشهودی بین آنچه پیرس «پیامدهای عملی» یا «آثار عملی» کلمات «سخت» و «نرم» می‌نامد نباشد، در واقع تفاوتی بین معنای آنها نخواهد بود. درست است که اصل پراگماتیسیسم پیرس به عنوان معیار کلی معنا در معرض همان ایراداتی قرار دارد که برمعیار معنای پوزیتیویستهای جدید وارد شده است. تعبیر و تفسیر گزاره‌های تجربی، به عنوان پیش‌بینی یا سلسله‌ای از پیش‌بینیها، مشکل عظیمی دربردارد. ولی این امر، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که اصل پراگماتیسیسم جنبه‌هایی از موقعیت معنی شناختی (سمانتیك) را که باید در تدوین نظریهٔ معنی ملحوظ گردد، برجسته می‌نماید. به عبارت دیگر پیرس خدمت ارزشمندی به منطق کرده است. و اگر به قبول چیزهایی که سایر جنبه‌ها را مبهم می‌گرداند تن درداده، کاری استثنایی نکرده است.

با این همه، چنانکه ملاحظه کردیم پیرس دراطلاق اصل پراگماتیسیم به یك زمینهٔ خاص صریحاً می‌گوید که تصور ما از هرچیز همانا تصور ما از آثار محسوس آن است. اگر این گزاره درهیأت کلی آن جدی گرفته شود، آشکارا جهان‌نگری متافیزیکی خود پیرس را متزلزل می‌گرداند. اودر واقع می‌کوشد که این اصل را به مفهوم خدا اطلاق کند، بی آنکه این مفهوم را زایل کند.[۱۲۱] و می‌گوید[۱۲۲] که اگر از پراگماتیسیست بپرسند که منظور او از «خدا» چیست، می‌تواند پاسخ دهد که درست همانطور که انس و آشنایی طولانی با آثار ارسطو ما را با ذهن این فیلسوف آشنا می‌کند، مطالعهٔ جهان طبیعی-روانی هم ما را با چیزی آشنا می‌سازد که به معنایی مشابه می‌توان آن را «ذهن»[۱۲۳] الهی نامید. ولی اگر گزارهٔ او درجای دیگر دربارهٔ «آثار محسوس» جدی گرفته شود، ظاهراً از آن یا چنین برمی‌آید که ما مفهوم روشنی از خدا نداریم، یا اینکه تصور خدا صرفاً همان تصور آثار محسوس اوست. و به واقع خود پیرس یك جا می‌گوید[۱۲۴] این سؤال که آیا واقعاً موجودی که خدا نام دارد وجود دارد درست مثل این سؤال

۱۲۱. مجموعهٔ مقالات، ج ۶، پاراگرافهای ۴۸۹ ـ ۴۹۰. ۱۲۲. پیشین، ج ۶، پاراگراف ۵۰۲.

123. mind

۱۲۴. مجموعهٔ مقالات، ج ۶، پاراگراف ۵۰۳.

است که آیا علوم طبیعی چیزی عینی است یا صرفاً بر ساختهٔ ذهن دانشمندان است.

شاید ایراد شود که جملهٔ اخیر اطلاق قول پیرس در غیرماوضع له است و به هر حال اهمیت زیادی به این قول پیرس که می گوید تصور ما از هرچیز همانا تصور ما از آثار محسوس آن است، داده شده است. هرچه باشد واقع امر این است که پیرس وقتی این قول‌رابر زبان آورد دربارهٔ آثار محسوس نان سخن می گفت. به علاوه او تدوین و تنسیقهای گوناگونی از اصل پراگماتیسم به دست داده، ودر پرتو شیوه ای که او اغلب این اصل را به کار برده، ما نباید تأکید زیاده از حد برقول او دریك مورد خاص بکنیم. شك نیست که این ایراد وارد است. ولی این سخن سخن خود پیرس است. و نکته ای که باید دراینجا خاطرنشان کنیم این است که او نظامی نساخته است که درآن همهٔ عناصر اندیشه اش با هم هماهنگ و بی تعارض و بی تناقض باشند. پیرس ازطریق ریاضیات و علم به فلسفه نزدیك شده است و نظریهٔ معنای او بیشك عمدتاً ناشی از تأمّل اودرباب گزاره های علمی است که فرضیه های خطاپذیر و پیشگوییهای تحقیق‌پذیر یا ابطال‌پذیر[125] نامیده می شوند. ولی چیزی که هست دامنهٔ علائق اووسیع وذهنش مبتکر وبارور بود، لذا یك جهان‌نگری متافیزیکی تدوین کرد که درآن پراگماتیسم فراموش نشده بلکه خواسته شده بود که در باب ماهیت و گسترهٔ اصل پراگماتیسم بازاندیشی شود. این ادعا که تلفیق منطق و متافیزیك پیرس غیرممکن است، ادعای گزافی است، لااقل اگر تلفیق به معنای تجویز تجدیدنظر و تعدیل عناصری که باید تلفیق شود، منظور گردد. ولی درهر حال دوچیز روشن است: نخست اینکه خود پیرس چنین تلفیقی به عمل نیاورد، و دوم اینکه اگر از اصل پراگماتیسم چنین برداشت شود که مستقیماً به پوزیتیویسم جدید می انجامد، هیچ نوع تلفیقی ممکن نیست.

باری گفتن این حرف که پیرس به یك تلفیق کاملا منسجم از عناصر مختلف اندیشه‌اش دست نیافت به منزلهٔ انکاراین واقعیت نیست که او یك متفکر سیستماتیك بود. در واقع از یك نظرگاه شاید مبالغه نباشد که بگوییم او اشتیاق شدیدی به سیستم داشت. کافیست که فی المثل به شیوه ای که او تصورات معقول اول، دوم، و سوم را به کاربرد و آنها را درخدمت پیوند میان منطق، شناخت شناسی، هستی شناسی و جهان شناسی درآورد، بیندیشیم. انکار نمی توان کرد که از دل مقالات مختلف او خطوط کلی یك سیستم کارآمد برمی آید.

پیشتر گفتیم که پیرس ازطریق ریاضیات و علم به فلسفه راه یافت. وطبیعی است که انتظار داشته باشیم متافیزیك او توسع یا توسعهٔ تأملات او در برداشت علمی اش از جهان باشد. در واقع تاحدی نیز چنین است. در عین حال نتایج کلی علمی او شباهت شایانی با ایدئالیسم متافیزیکی دارد. ولی خود پیرس از این امر به خوبی آگاه بود، و می‌دانست که اگر کسی

125. falsifiable

جهان‌نگریی برمبنای برداشت علمی از جهان داشته باشد، لاجرم به سوی ایدئالیسم متافیزیکی سوق پیدا می‌کند، ایدئالیسمی که می‌تواند «رئالیسم اسکولاستیك» را که پیرس همواره متمسك بدانست دردل خود بگنجاند. به عبارت دیگر او با مقدمات ایدئالیستی آغاز نکرد. بلکه با رئالیسم آغاز کرد و مصمم به حفظ آن بود. ولی پی برده بود که هرچند رهیافت او با رهیافت ایدئالیستها فرق دارد، نتایج او شباهت مشهودی با نتایج آنان دارد. در قرن حاضر در مورد وایتهد نیز وضع برهمین منوال است.

پیشتر اظهارنظر پیرس را درباب برداشت شلینگ از مادّه و قول صریح او را که می‌گوید ایدئالیسم عینی نظریه‌ای معقول درباب جهان است، ملاحظه کردیم. اینك به بعضی شباهات او با هگل اشاره می‌کنیم. در واقع گاه پیرس در مخالفت با هگل سخن می‌گوید و برآنست که فی‌المثل او بیش از حدّ گرایش داشت به اینکه وجود جهان کنش و واکنش را فراموش کند، و همو معقول اول و ثانی را از همه فعلیت‌ها محروم کرده است. ولی هنگامی که از آموزهٔ مقولات خودش، اعم از منطقی و متافیزیکی، سخن می‌گوید، اشاره می‌کند که آنچه می‌گوید «صبغهٔ هگلی»[۱۲۶] دارد و اقوالش در واقع شبیه به اقوال هگل است. «من گاهی با این ایدئالیست کبیر موافقم و گاه از قدم نهادن برقدم او خودداری می‌کنم.»[۱۲۷] پیرس گاه آماده است که بگوید به کلی‌سیستم هگل را رد می‌کند و گاه نیز آماده است بگوید که او مکتب هگل را به صورتی نوین احیا کرده و حتی ادعا کند که تاآنجا که مفهومی فلسفی می‌تواند با مفهوم خدا همسان باشد، خدا همانا ایدهٔ مطلق هگل است، ایده‌ای که خود را درجهان جلوه‌گر می‌سازد و گرایش به خودآشکارسازی کامل در حد آرمانی یا طی جریان تکاملی دارد.[۱۲۸] لهذا نباید چندان شگفت‌آور باشد که پیرس دربارهٔ هگل می‌گوید: «از بعضی جنبه‌ها او بزرگترین فیلسوف در تاریخ فلسفه است»[۱۲۹] و مع‌الوصف از هگل به خاطر فقدان تأسف‌آور «جدیت انتقادی و احساس واقعیت»[۱۳۰] انتقادمی‌کند.

در پاراگراف پیشین از وایتهد نام بردیم. هیچگونه شواهدی نیست که حکایت کند وایتهد تحت تأثیر پیرس بوده یا حتی آثار او را مطالعه کرده است. ولی این امر شباهت بین اندیشهٔ آنان را قابل توجه‌تر می‌سازد. البته این شباهت شباهتی محدود است، ولی واقعی است. فی‌المثل آموزهٔ وایتهد درباب اعیان ابدی و هستیهای بالفعل، تاحدی درتفاوتی که پیرس بین

۱۲۶. مجموعهٔ مقالات، ج ۱، پاراگراف ۴۵۳.
۱۲۷. پیشین.
۱۲۸. می‌توان شیوه‌های مختلف اشارهٔ پیرس به هگل را با شیوه‌های مختلفی که او ازمتافیزیك سخن می‌گوید مقایسه کرد. لازم به ذکر نیست که اقوال مختلف درهردو مورد را باید در پرتو زمینه وسیاق هریك تعبیر و تفسیر کرد.
۱۲۹، ۱۳۰. مجموعهٔ مقالات، ج ۱، پاراگراف ۵۲۴.

«کلیات» و امور واقع می‌گذارد، پیشاپیش بیان شده است. همچنین نظر وایتهد درباب نوآوری[131] در جهان و در روند کیهانی، یادآور آموزهٔ صرافت طبع (خودانگیختگی) و اصالت پیرس است. علاوه براین، شاید این خیالبافانه نباشد که در اندیشهٔ پیرس پیش‌نگره ای[132] از تفاوت‌گذاری مشهور وایتهد بین ذات سابق و ذات لاحق خداوند ملاحظه کنیم. چه پیرس می‌گوید خداوند آفرینشگر «اول مطلق»[133] است.[134]، حال آنکه به عنوان پایان و پایان دهندهٔ کائنات چنانکه خود او کاملا به مدد وحی آشکار ساخته است «ثانی مطلق»[135] است.[136] شاید در این موارد شخص بیشتر به یاد هگل بیفتد تا وایتهد؛ ولی فلسفهٔ خود وایتهد، گو اینکه ضدایدئالیستی است، نظر به گرایش اولیهٔ آن، در شکل نهائی اش شباهت به ایدئالیسم مطلق می‌برد.

بهتر است سرانجام به خود پیرس بازگردیم. او فیلسوفی اصیل و متفکری عمیق بود. در واقع این ادعا که او بزرگترین فیلسوف به تمام معنی امریکایی است به هیچ وجه بی اساس و نامعقول نیست. او تمایل شدیدی به تحلیل عمیق و دقیق داشت و از زمرهٔ فیلسوفانی که تعلق خاطر عمده شان موعظه و ارشاد اخلاقی است نبود. در عین حال ذهن اندیشه‌ورزی داشت که جویای تعبیر و تفسیر کلّی و همه جانبهٔ واقعیت بود. و این تلفیق، اگر نیك بنگریم، همان است که مطلوب ماست. در عین حال وجود پیرس خود مثال زنده ایست از مشکل بودن عملی چنین تلفیقی. چه دراندیشهٔ او چه بسا ابهامهای حل ناشده می‌یابیم. از جمله اینکه از یك سو او یك رئالیست جدی است. واقعیت از تجربه و اندیشهٔ انسان مستقل است. درحقیقت، امر واقعی را دقیقاً بر وفق این استقلال می‌توان تعریف کرد. و این روایت از امر واقعی است که به پیرس اجازه می‌دهد که واقعیت مستقل را به جهان ممکنات نسبت دهد و خداوند را همچون تنها واقعیت مطلق معرفی نماید. درعین حال پراگماتیسم یا پراگماتیسیسم پیرس گویی فاقد چیزی است که او تفسیر «عقلی ـ انتقادی» واقعیت می‌نامد یعنی بر وفق تجربهٔ معهود بشری است. آنچه تجربهٔ بالفعل را برمی‌انگیزد، بالفعل واقعی است. آنچه برانگیزانندهٔ تجربهٔ ممکن می‌انگاریمش «بالقوه فعلی»[137] است یعنی امکان واقعی است. در پرتو این تفسیر ازواقعیت ما نمی‌توانیم ادعاکنیم خدا موجودی بالفعل است بی آنکه ادعا کنیم که او موضوع تجربهٔ بالفعل

131. novelty 132. anticipation 133. absolute first

۱۳۴. مجموعهٔ مقالات، ج ۱، پاراگراف ۳۶۲.

135. absolute second

۱۳۶. مجموعهٔ مقالات، ج ۱، پاراگراف ۳۶۲. «سومین» همانا هرحالتی از جهان است در هر نقطهٔ معینی از زمان که بین خدای «اول» و خدای به عنوان «ثانی» واسطه افتد.

137. potentially actual

است. روی دیگر قضیه این است که ما باید مفهوم خدا را به نحوی تحلیل کنیم که آن را به تصور آثاری که تجربه می‌کنیم تأویل کنیم. بدینسان باردیگر به تشنج و تعارض پنهانی موجود در فلسفهٔ پیرس که بین متافیزیك و تحلیل منطقی او از معنای مفاهیم وجود دارد و با متافیزیك نظری او همسو نیست، مواجه می‌شویم.

فصل ۱۵

پراگماتیسم جیمز و شیلر

۱. زندگی و آثار ویلیام جیمز

ویلیام جیمز (۱۸۴۲ ـ ۱۹۱۰) در نیویورك به دنیا آمد و تحصیلات آموزشگاهی اش را بخشی در امریکا و بخشی در خارج به پایان برد و در زمانی که در خارج به سر می برد زبانهای فرانسه و آلمانی رابه خوبی فراگرفت. در سال ۱۸۶۴ وارد دانشکدهٔ طب هاروارد شد و در سال ۱۸۶۹ از آنجا دکترای پزشکی گرفت. پس از گذراندن دوره ای از ناخوشی و افسردگی روانی، مدرس رشتهٔ تشریح وفیزیولوژی در هاروارد شد. ولی به روانشناسی هم علاقه داشت و درسال ۱۸۷۵ تدریس در این رشته را هم آغاز کرد. در سال ۱۸۹۰ کتاب *اصول روانشناسی*[1] اش را در دو جلد منتشر کرد.

قطع نظر از کوششهای اولیه اش برای نقاش شدن، تحصیلات عالیهٔ جیمز عمدتاً علمی و طبی بود. ولی مانند پدرش هنری جیمز بزرگ[2] احساس دینی عمیقی داشت ولاجرم خود را در تعارض روانی بین برداشت علمی از جهان که به صورت برداشت ماشین‌وارانگاری (مکانیستی) تفسیر می‌شد، و اختیار بشر را منکر بود، و برداشت دینی که متضمن اعتقاد به خداوند و نیز اختیار انسان بود می‌یافت. تا آنجا که مشروعیت اعتقاد به اختیار مطرح بود، جیمز درآثار شارل رنویه[3] (۱۸۱۵ ـ ۱۹۰۳) فیلسوف فرانسوی، برای خودپشتوانه می‌یافت. و عمدتاً علاقهٔ او به غلبه بر تضاد بین نگرش علمی و نگرش دینی و گرایشهای اصالت بشری (اومانیستی) اش بود که جیمز را به طرف فلسفه راند. در سال ۱۸۷۹ آغاز به تدریس در رشتهٔ فلسفه در دانشگاه هاروارد کردو در سال بعد، استادیار فلسفه شد. در سال ۱۸۸۵ نامزد استادی فلسفه گردید.

1. *Principles of Psychology*

۲. هنری جیمز کوچك که داستان نویس بود، برادر کهتر ویلیام بود.

3. Charles Renouvier

در سال ۱۸۹۷ کتاب *خواهش ایمان و مقالات دیگری در فلسفهٔ مردم پسند*[۴] را منتشر کرد.[۵] کتاب مشهور *تنوع تجربهٔ دینی*[۶] در سال ۱۹۰۲ انتشار یافت.[۷] به دنبال آن *پراگماتیسم* در سال ۱۹۰۷، و *جهان کثرت انگارانه*[۸] در ۱۹۰۹، و در همان سال *معنای حقیقت*[۹] منتشر گردید. آثاری که پس از وفاتش انتشار یافت شامل *بعضی مسائل فلسفه*[۱۰] (۱۹۱۱)، *خاطرات و مطالعات*[۱۱] (۱۹۱۱)، *مقالاتی در زمینهٔ اصالت تجربهٔ اساسی*[۱۲] (۱۹۱۲) و *مجموعهٔ مقالات و بررسیها*[۱۳] (۱۹۱۳) بود. *نامه‌های او، با ویرایش فرزندش هنری جیمز درسال ۱۹۲۶ بیرون آمد.*

۲. برداشت جیمز از اصالت تجربهٔ اساسی و تجربهٔ محض

جیمز در پیشگفتار کتاب *خواهش ایمان*، رهیافت فلسفی خود را که اصالت تجربهٔ اساسی است شرح می‌دهد. و می‌گوید مراد او از مذهب اصالت تجربه موضعی است که «مطمئن‌ترین نتایجش را درباب موضوعات مربوط به امور واقع، همچون فرضیه‌هائی تلقی می‌کند که ممکن است در طی تجربهٔ آینده تغییر پذیرد.»[۱۴] اما صفت «اساسی» (رادیکال) نشان می‌دهد که یگانه‌انگاری[۱۵] را نیز همچون فرضیه تلقی کرده است. این قول دربادی نظر غریب می‌نماید ولی دراین زمینه، مراد جیمز از یگانه‌انگاری این نظر است که کثرت اشیاء یك وحدت معقول می‌سازند مراد او از یگانه‌انگاری این نظریه نیست که جهان یك هستی یگانه یا یك امر واقع یگانه است. برعکس، او این نظریه را به نفع نظریهٔ کثرت‌انگاری[۱۶] رد می‌کند. آنچه او می‌گوید این است که اصالت تجربهٔ اساسی وحدتی را مسلم می‌گیرد که بیواسطه مشهود نیست، ولی این اصل موضوع، که ما را به جست‌وجوی پیوندهای یگانگی بخش برمی‌انگیزد، چنان تلقی می‌شود که خودش چون فرضیه‌ای است که باید به تحقیق برسد، نه یك جزم چون وچرا ناپذیر.[۱۷]

4. *The will to Blieve and Other Essays in Popular Philosophy*

۵. تاریخ حق مولف (کپی رایت) این کتاب ۱۸۹۶ ولی انتشار آن در ۱۸۹۷ بود.

6. *Varieties of Religious Experience*

۷. این کتاب حاوی سخنرانیهای گیفورد بود که در سالهای ۱۹۰۱ ـ ۱۹۰۲ در ادینبورگ ایراد شده بود.

۸. *A Pluralistic Universe* این اثر در بردارندهٔ سخنرانیهای هیبرت Hibbert Lectures است که در سالهای ۱۹۰۸ ـ ۱۹۰۹ در آکسفورد ایراد شد.

9. *The Meaning of Truth* 10. *Some Problems of Philosophy* 11. *Memories and Studies*

12. *Essays in Radical Empiricism* 13. *Collected Essays and Reviews*

۱۴. *خواهش ایمان*، ص هفت، (طبع ۱۹۰۳)

15. monism 16. pluralism

۱۷. در همین بخش از معنای دیگری از «یگانه‌انگاری» سخن خواهیم گفت.

در *بعضی مسائل فلسفه*، در زمینهٔ بحث از انواع متافیزیك، اصالت تجربه به صورت متقابل و متضاد با اصالت عقل مطرح می گردد. «اصالت عقلیان اهل اصول اند، و اصالت تجربیان اهل امور واقع.»[۱۸] فیلسوف اصالت عقلی، چنانکه جیمز تصویرش می کند، از کل به اجزاء، و از کلی به جزئی سیر می کند و می کوشد که امور واقع را از اصول استنباط کند. به علاوه به اتّکای نظام نتایج مستنبطه اش، ادعای حقیقت غائی دارد. اما اصالت تجربی از امور واقع جزئی آغاز می کند و سیرش از اجزاء به کلهاست و ترجیح می‌دهد، اگر بتواند، اصول را همچون استقراهائی از امور واقع تبیین کند. به علاوه ادعای حقیقت غائی با ذهن او بیگانه است.

پیداست که در این اقوال و آراء نکتهٔ تازه ای نیست. جیمز خطوط آشنای تضاد بین اصالت عقل و اصالت تجربه را به شیوه ای کمابیش مردم پسند ارائه می کند. ولی در پیشگفتارش بر *معنای حقیقت* می توانیم روایت روشن تری از اصالت تجربهٔ اساسی پیدا کنیم. در آنجا گفته شده که اصالت تجربهٔ اساسی متشکل است از «ابتدا یك اصل موضوع[۱۹]، سپس گزاره ای از امر واقع، و سرانجام یك نتیجهٔ کلی»[۲۰] اصل موضوع این است که فقط آن موضوعاتی که بروفق اصطلاحات متخذ از تجربه تعریف‌پذیرند باید از نظر فیلسوفان قابل بحث باشند. بنابراین اگر چیزی باشد که فراتر از همهٔ تجربه‌های ممکن باشد، از حد بحثهای فلسفی نیز فراتر است. گزارهٔ مربوط به امور واقع این است که روابط اعم از روابط فصل و وصل همانقدر موضوع تجربه اند که چیزهای ربط یافته. و نتیجهٔ کلی متخذ از این گزارهٔ مربوط به امور واقع این است که جهان قابل شناخت یك ساختار پیوسته دارد، به این معنی که صرفاً متشکل از هستیهایی نیست که فقط از طریق مقولات تحمیل شده از خارج به هم ربط یافته باشند.

جیمز دربارهٔ واقعیت روابط اصرار می ورزد. «اصالت تجربهٔ اساسی ارزش ظاهری روابط وصلی را می پذیرد و آنها را به اندازهٔ طرفین ارتباط، واقعی می شمارد.»[۲۱] و از جمله روابط وصلی یکی هم رابطهٔ علّی است. البته آنچه جیمز اصالت تجربهٔ اساسی می نامد با اصالت تجربهٔ هیوم فرق دارد، چه هیوم می گوید: «ذهن هرگز رابطهٔ واقعی بین موجودات متمایز را درك نمی کند.»[۲۲] همچنین نقطهٔ مقابل نظریهٔ روابط برادلی است: «دریافت آقای برادلی فوق العاده ترین قدرت درك جدائیها و فوق العاده ترین عجز از درك روابط را نشان می دهد.»[۲۳]

۱۸. *بعضی مسائل فلسفه*، ص ۳۵.

19. postulate

۲۰. *معنای حقیقت*، ص دوازده.

۲۱. *مقالاتی در زمینهٔ اصالت تجربهٔ اساسی* ص ۱۰۷.

۲۲. *رساله درباب طبیعت آدمی*، ضمیمه، ص ۶۳۶ (طبع Selby - Bigge)

۲۳. *مقالاتی در زمینهٔ اصالت تجربهٔ اساسی*، ص ۱۱۷.

معنای کلمهٔ «تجربه»، چنانکه همه می‌دانند، غیردقیق است. ولی بر طبق نظر جیمز، تجربهٔ عادی، که ما در حوزهٔ آن از اشیاء مختلف متنوع و انواع و اقسام روابط آگاه می‌شویم، از دل تجربهٔ محض بیرون می‌آید، که عبارتست از «سیالهٔ بیواسطهٔ حیات که مادّه را هنگام تأملات بعدی ما با مقولات مفهومی‌اش فرامی‌گیرد.»[۲۴] آری می‌توان گفت فقط نوزادان و کسانی که درحالت نیمه اغما هستند از حالت تجربهٔ محض درعین خلوصش برخوردارند، «که چیزی جز نام دیگری برای احساس نیست.»[۲۵] ولی تجربهٔ محض، یعنی بیواسطگی احساس، جنینی است که از آن تجربهٔ صریح پدید می‌آید؛ و عناصر یا بخشهایی از آن حتی در تجربهٔ عادی ما باقی می‌ماند.

از این نظر درباب تجربهٔ محض دونتیجه می‌توانیم گرفت. نخست اینکه دراین سیالهٔ اصلی تجربه، تمایزات فکر و تأمل ما نظیر تمایز بین آگاهی و محتوا، عالم ومعلوم، ذهن وماده، هنوز به شکلی ظاهر نشده‌اند که ما ساخته‌ایمشان. بدین معنی تجربهٔ محض «یگانی» (مونیستی) است. و جیمز می‌تواند از آن به عنوان «ماده یا خمیرمایهٔ اولیهٔ جهان، ماده‌ای که‌همه‌چیز از آن تشکیل یافته»[۲۶] سخن بگوید. این آموزهٔ «یگانه‌انگاری خنثی» است که جیمز با اصالت تجربهٔ اساسی پیوند می‌زند. تجربهٔ محض را فی‌المثل جسمانی یا روانی نمی‌توان خواند: چه منطقاً مقدم بر چنین تمایزی است و لذا «خنثی» است.

دوم اینکه این واقعیت که اصالت تجربهٔ اساسی، به معنی هستی‌شناختی کثرت‌انگارانه است و نه یگانه‌انگارانه، و واقعیت بسیاری از چیزها وروابط بین آنها را تصدیق می‌کند، به این معنی است که تجربهٔ محض را باید دربردارندهٔ بالقوهٔ تمایزات موجود در تجربه‌های پیشرفته به شمار آورد. این تجربه چنانکه جیمز می‌گوید، نه فقط همراه با اسماء وصفات، بلکه با حروف اضافه و حروف ربط هم جلوه‌گر می‌شود. ربط علی در جریان احساس هم حضور دارد، چه هراحساسی خصلتاً غایت‌گراست.

حال اگر یگانه‌انگاری به معنایی صرفاً روانشناختی ملحوظ شود و بیانگر این باشد که صورت ابتدائی و اساسی تجربه همانا حالتی از «احساس» است که درآن تمایزات ـــ نظیر تمایزات بین عالم و معلوم ـــ هنوز حضور ندارد، شك نیست که با کثرت‌انگاری رئالیستی قابل جمع است. ولی اگر به معنای هستی شناختی ملحوظ گردد، و بیانگر این باشد که سیالهٔ تجربهٔ تمایز نیافته همانا مادهٔ وجودیی است که همه چیز ازدل آن برمی‌آید، دراین‌صورت مشکل بتوان گفت که مستقیماً به صورتی از ایدئالیسم یگانه‌انگارانه بینجامد. با این همه، جیمز برآن است

۲۴. پیشین، ص ۹۳.
۲۵. پیشین، ص ۹۴.
۲۶. پیشین.

که آموزهٔ تجربهٔ محض که آشکارا منشأ روانشناختی دارد، با برداشت کثرت انگارانه از جهان که او با اصالت تجربهٔ اساسی پیوندش می زند، قابل جمع است.

تاآنجا که اصالت تجربهٔ اساسی مستلزم کثرت انگاری و عقیده به واقعیت روابط است، می توانش گفت که یك جهان نگری است. ولی اگر صرفاً بر وفق سه عنصری که فوقاً یاد شد، یعنی یك اصل موضوع، یك گزارهٔ مربوط به واقعیت و یك نتیجهٔ کلی، فهمیده شود، یك جهان نگری در حال جنینی است، نه یك جهان نگری پخته و پرورده. در این نگرش فی المثل به مسألهٔ خدا هیچ پرداخته نشده است. جیمز در واقع بر این است که تجارب دینی خاصی وجود دارد که بیانگر وجود یك آگاهی فراطبیعی است که محدود است و فراگیر نیست، به معنائی که با کثرت انگاری تعارض داشته باشد. و می گوید که اگر اصالت تجربه «با دین پیوند یابد، چنانکه تاکنون طبق بعضی سوءِ تفاهمها با لادینی پیوند داشته، معتقدم که عصر جدید از دیانت و نیز فلسفه آغاز خواهد شد.»[۲۷] ولی پس از آنکه ارکان اصلی پراگماتیسم و رابطه بین پراگماتیسم و اصالت تجربهٔ اساسی را طرح کردیم، آنگاه به خداشناسی توحیدی[۲۸] جیمز بهتر می توان پرداخت.

۳. پراگماتیسم به عنوان نظریهٔ معنی و نظریهٔ حقیقت

جیمز می گوید پراگماتیسم اولا و در اصل «فقط یك روش است.»[۲۹] چه در درجهٔ اول «روش فیصله دادن به بحثهای متافیزیکی است که درغیر این روش چه بسا پایان ناپذیر باشند.»[۳۰] به این شرح که اگر A بیانگر نظریهٔ X و B بیانگر نظریهٔ Y باشد، پراگماتیست پیامدهای عملی هرنظریه را بررسی می کند. و اگر هیچ تفاوتی بین پیامدهای عملیِ آن دو نیابد، نتیجه خواهد گرفت که از همهٔ جهات اساسی اینها یك نظریه اند و تفاوتها صرفاً لفظی است. دراین صورت بحث و مناقشهٔ بیشتر بین Aو B بیهوده خواهد بود.

آشکار است که دراینجا با یك روش برای تعیین معانی مفاهیم و نظریه ها روبروئیم. جیمز درسخنرانیی که در سال ۱۸۸۱ ایراد کرد گفت که اگر معلوم شود که دو تعریف ظاهراً مختلف از یك چیز پیامدهای یکسان و یگانه ای دارند، در واقع فقط یك تعریف اند.[۳۱] و این نظریهٔ معناست که در کتاب *پراگماتیسم* جلوه گر می شود. «برای نیل به وضوح کامل در اندیشه مان از یك چیز، فقط باید ملاحظه کنیم آن چیز چه آثار قابل تصور و عملیی ممکن است دربرداشته باشد ــ یعنی چه احساسهائی باید از آن انتظار داشته باشیم، و چه واکنشهائی باید آماده کنیم. برداشت

۲۷. *جهان کثرت انگارانه*، ص ۳۱۴.

28. theism

۲۹. *پراگماتیسم*، ص ۵۱. ۳۰. *پیشین*، ص ۴۵. ۳۱. *خواهش ایمان*، ص ۱۲۴.

ما از این آثار، اعم از اینکه عاجل باشند یا آجل، همانا همهٔ مفهومی است که ما از آن چیز داریم، البته تا آنجا که این مفهوم اهمیت مثبت و محصّل داشته باشد.

چنانکه پیشتر اشاره شد پراگماتیسم جیمز آشکارا از خطوط اصلی روش پراگماتیستی موردنظر پیرس پیروی می کند. درواقع جیمز تحت تأثیر سایر متفکران هم ازجمله دانشمندانی چون لویس آگاسیز[۳۲] و ویلهلم اوستوالد[۳۳] قرارگرفته بود، ولی مرهون بودن خود را به پیرس پنهان نمی‌داشت. ودریکی ازپانویسهای خطابهٔ سال ۱۸۸۱ به نام او اشاره می کند.[۳۴] همچنین دریك سخنرانی عمومی در سال ۱۸۹۸ به دین خود به پیرس اذعان می نماید.[۳۵] و پس از قولی که از اودرپاراگراف اخیر نقل کردیم می افزاید: «این اصل پیرس است، اصل پراگماتیسم»[۳۶] و می گوید که آموزهٔ پیرس همچنان مغفول مانده بود تا اینکه او، یعنی جیمز، درسخنرانیی به سال ۱۸۹۸ آن را از نو مطرح کرد و به دین اطلاق کرد.

البته بین موضع پیرس و جیمز تفاوتهائی هست. فی المثل وقتی که پیرس راجع به پیامدهای عملی یك مفهوم سخن می گوید بر مسألهٔ عادت عَمَل، یعنی مسألهٔ شیوهٔ کلّیی که مفهوم می تواند عمل هدفدار را تعدیل کند، تأکید می کند. ولی جیمز گرایش به تأکید بر آثار عملی جزئی دارد. چنانکه در جملات منقول از کتاب *پراگماتیسم* ملاحظه کردیم، او بر احساسها و واکنشهای جزئی تأکید دارد. همین است که پیرس او را متهم می کند که تحت تأثیر یك روانشناسیِ شدیداً اصالت حسی، ازکلی به سوی جزئی سیر می کند وسرانجام به قول دیوئی، نام‌انگار می‌شود. به قول پیرس، جیمز بیشتر به مقدم[۳۷] و تالی[۳۸] تعلق خاطر دارد تا به نتیجه[۳۹] (= پیامد). منظور از نتیجه یا پیامد رابطهٔ متصور بین یك مقدم و یك تالی است.

درعین حال، اگر پراگماتیسم جیمز صرفاً یك روش برای روشن کردن مفاهیم و تعیین معانی آنها بود، می توانستیم بگوئیم که او اصل پیرس را اقتباس کرده، اگرچه به تعبیر دیوئی به آن صبغهٔ «نام‌انگارانه» داده است. ولی در واقع پراگماتیسم برای جیمز صرفاً روش تعیین معانی مفاهیم نیست. بلکه نظریهٔ حقیقت هم هست. جیمز بالصراحه می گوید «بخش اصلی کتاب *پراگماتیسم* من همانا روایتی است که از رابطهٔ موسوم به «حقیقت» (صدق) که بین اندیشه‌های ما (یا عقاید، گزاره‌ها و نظایرآن) و متعلق آنها برقرار می گردد، به دست می‌دهد.»[۴۰] و عمدتاً

32. Louis Agassiz 33. Wilhelm Ostwald

۳۴. *خواهش ایمان*، ص ۱۲۴، پانوشت اول

۳۵. *مجموعهٔ مقالات و بررسیها*، ص ۴۱۰.

۳۶. *پراگماتیسم*، ص ۴۷.

37. antecedent 38. consequent 39. consequence

۴۰. *معنای حقیقت*، ص پنج.

تبدیل پراگماتیسم جیمز به یك نظریهٔ حقیقت بود که پیرس را برآن داشت که نام نظریهٔ خود را به «پراگماتیسیسم» تغییر دهد.

توجه به این نکته نیز مهم است که نظریهٔ حقیقت جیمز مستلزم انکارنظریهٔ مطابقت[41] نیست. از نظر او حقیقت صفت پاره ای از عقاید ماست، نه صفت اشیاء. «واقعیات، حقیقی نیستند، بلکه فقط هستند؛ و عقاید ما درباره آنها حقیقی است.»[42] به تعبیر امروزی، حقیقت و بطلان یا صدق و کذب منطقی محمول گزاره ها واقع می شود نه اشیاء یا امور واقع. به عبارت دقیقتر گزارهٔ مبیّن یك امر واقع است که صادق است نه خود آن امر واقع. وجود یولیوس سزار در یك دورهٔ معین از تاریخ را نمی توان به درستی صادق دانست ولی این گزاره که او وجود داشته است صادق است، و طبعاً این گزاره که او وجود نداشته است کاذب است. در عین حال گزارهٔ قائل به اینکه یولیوس سزار وجود داشته است، به فضل معانی نمادها یا عبارات به کار رفته در آن صادق نیست. لذا ما می توانیم بگوییم این گزاره به فضل رابطه ای از مطابقت با واقعیت یا امر واقع، صادق است.

به عقیدهٔ جیمز قول به اینکه یك عقیدهٔ صادق (او حتی از تصور صادق هم سخن می گوید) عقیده ایست که با واقعیت مطابق یا موافق است، به جای آنکه مسأله ای را حل کند، ایجاد می کند. چه واقعاً دراین زمینه مراد از مطابقت چیست؟ المثنی بودن؟ تصویر ذهنی یك شیء محسوس را می توان المثنای آن شیء نامید. ولی درنظرگرفتنش آسان نیست که چگونه یك تصور صادق از فی المثل عدالت، می تواند به نحو معقولی المثنی خوانده شود.

تحلیل جیمز از«مطابقت» از این قرار است. حقیقت یا صدق، رابطهٔ بین یك بخش از تجربه وبخش دیگر است. *مبدأ* رابطه تصوری است که متعلق به جنبهٔ ذهنی تجربه است، حال آنکه *منتها* یك واقعیت عینی است. با این حساب رابطهٔ بین این دو حد چیست؟ دراینجا ناگزیریم تفسیر پراگماتیستی تصور را که به منزلهٔ نقشه یا قاعدهٔ عمل است، به کاربگیریم. اگر پیگیری ما از این نقشه ما را به *منتها* برساند، این تصور صادق است. به تعبیر دقیقتر «این گونه رویدادهای میانجی گر تصور را صادق *می گرداند*»[43] به عبارت دیگر حقیقت یا صدق یك تصور همانا جریان تحقیق پذیری یا اعتبار سنجی آن است. اگرفی المثل من در یك جنگل گم شوم و سپس به راهی برخورم که فکر کنم ممکن است یا احتمال دارد که به یك خانهٔ مسکونی منتهی شود ودرآنجا می توانم راه را بپرسم یا کمك بگیرم، این تصور من یك نقشهٔ عمل است. و اگر پیگیری من از این نقشه، تصورمرا به تحقیق برساند یا اعتبار ببخشد، این روند تحقیقْ حقیقتِ

41. correspondence theory

۴۲. پیشین، ص ۱۹۶.
۴۳. *معنای حقیقت*، ص ۲۰۲.

تصورمرا تشکیل می دهد: این همان مطابقتی است که نظریهٔ مطابقت حقیقت به آن اشاره دارد.

این نکته قابل توجه است که جیمز در همان صفحه ای که می گوید تصوری «که صادق گردد، با رویدادهایی صادق گردیده است»[۴۴] این را هم می گوید «تصورات صادق آنهائی هستند که ما می توانیم آنها را همانندسازی، اعتبارسنجی، تأیید و تحقیق کنیم». به عبارت دیگر او چاره ای جز این اذعان ندارد که حقایقی هستند که می توانند یا می توانستند به تحقیق برسند ولی هنوز به تحقیق نرسیده اند. در واقع او آمادهٔ گفتن این سخن است که حقایق به تحقیق نرسیده «تعداد فوق العاده عظیمی از حقایقی را که ما با آنها زندگی می کنیم تشکیل می دهند»[۴۵] و آن حقایق «اغلب برمبنای یك نظام اعتبار و اعتماد» ادامهٔ حیات می دهند.[۴۶]

باری اگر حقایق به مدد تحقیق یا اعتبار سنجی صادق *می گردند*، لاجرم آن حقایق به تحقیق نپیوسته بالقوه صادق اند یعنی، حقایق *امکانی*[۴۷] اند. و این برداشت جیمز را قادرمی سازد که ضربه ای بر عقل گرایان فلسفی یا عقلی مشربانی وارد سازد که حقایق ایستا و بیزمانی را که قبل از هرنوع تحقیق صادق انگاشته می شوند، می ستایند. «حقیقت اصالت عقلی، همانا حقیقت پراگماتیستی *امکانی* است»[۴۸] و کل رشتهٔ حقیقت، در صورتی که مبتنی بر بعضی حقایق تحقیق شدهٔ بالفعل نباشد، پنبه خواهد شد. یعنی اگر بر بعضی حقایق بالفعل استوار نباشد، درست همانطور که سیستم مالی اگر تکیه بر پشتوانهٔ نقدی نداشته باشد، فروخواهد پاشید.

دربحث از نظریهٔ حقیقت جیمز طبعاً حق نیست که از آن کاریکاتورسازی شود. جیمز گرایش به این داشت که به شیوه ای مردم پسندانه بنویسد و عبارات پیش پا افتاده ای به کار برد که منشأ سوء تفاهم شده است. فی المثل این گفته اش که یك تصور یا عقیده اگر «کارآ» باشد صادق است، متمایل به القاء این نظر است که حتی باطل هم اگر اعتقاد بدان مفید یا کارساز باشد، «صادق» است. ولی وقتی جیمز دربارهٔ کارآئی یك نظریه سخن می گوید، مرادش این است که آن «باید بین همهٔ حقایق و تجربه های معین تازه میانجی شود. باید هرچه کمتر در عرف عام و عقاید پیشین اختلال ایجاد کند، و باید به منتهای محسوسی منتهی گردد یا دقیقاً به تحقیق برسد. «کارآئی» هردوی این معانی را دربردارد.»[۴۹]

همچنین شیوه ای که جیمز از رضایت به عنوان عنصراساسی در حقیقت سخن می گوید باعث سوءِتفاهم شده است. چه نحوهٔ سخن گفتن او چنین القاء می کند که به نظر او یك عقیده

۴۴. *پراگماتیسم*، ص ۲۰۱. ۴۵. پیشین، ص ۲۰۶. ۴۶. پیشین، ص ۲۰۷.

47. in Posse

۴۸. معنای حقیقت، ص ۲۰۵.

۴۹. *پراگماتیسم* ص ۲۱۶ ـ ۲۱۷.

اگر احساس ذهنی رضایت ایجاد کند، صادق است، و بدینسان راه برای انواع و اقسام آرزواندیشی بازمی‌شود. ولی قصد او چنین چیزی نیست «حقیقت در علم همان است که حداکثر ممکن از رضایت را به ما می‌دهد، و ذوق ما را ارضاء می کند، ولی همسازی با حقیقت پیشین و با امر واقع نوین، همواره مبرم‌ترین خواست است.»[۵۰] کارآئی موفقیت‌آمیز یك فرضیه، به معنائی که فوقاً شرح شد، مستلزم برآورده ساختن علائق ماست. ولی فرضیه صرفاً از آنروی که کسی خواهان صادق بودن آن است مورد قبول قرار نمی گیرد. باری، اگر هیچگونه دلیلی نباشد که ما را مجبور سازد بین دو فرضیه که به یکسان پدیدهٔ یگانه‌ای را تبیین می کنند یکی را برگزینیم، دراین صورت مسأله به «سلیقهٔ» علمی مربوط می شود که فرضیهٔ بصرفه‌تر و دلنشین‌تر را برگزینند.

جیمز بالصراحه در مقالهٔ مشهورش در باب *خواهش ایمان* اعلام می‌دارد که «اگر بین دو گزاره نتوان، برمبنای دلایل عقلی، انتخاب اصیلی انجام داد، طبع عاطفی ما می‌تواند و بلکه می‌باید این انتخاب را انجام دهد»[۵۱] ولی این نکته را روشن می‌سازد که مرادش از انتخاب اصیل «انتخابی است قاطع، حیاتی و مصممانه.»[۵۲] منظور کلی او این است که وقتی پای مسأله‌ای حیاتی و مهم درمیان باشد، مسأله‌ای که در نحوهٔ رفتار انسان اثر بگذارد، یا وقتی که نتوانیم بین یکی از دوعقیده انتخاب کنیم و وقتی که مسأله برمبنای دلایل عقلی قابل تصمیم‌گیری نباشد، برماست که برمبنای دلایل «عاطفی» انتخاب کنیم، یعنی خواهش ایمان یا ارادهٔ معطوف به ایمان را در وجود خود به کاراندازیم، به این شرط که بدانیم انتخاب ما در ازاء چیست. در این صورت این مسألهٔ حقِ ایمان در اوضاع و احوال خاص است. و اعم از اینکه کسی با پیش‌نهادهٔ جیمز موافق باشد یا نه، نباید این سخن را به دهان او بگذارد که او می گوید برماست که به هر گزاره‌ای که به ما تسلّی یا رضایت می‌دهد ایمان پیدا کنیم، ولو اینکه تکافؤادله نشان بدهد که آن گزاره کاذب است.[۵۳] درست است که فی‌المثل طبق نظر جیمز ما این آمادگی را داریم که درصورت مساوی بودن چیزهای دیگر نظری را برگزینیم که جنبهٔ اخلاقی طبیعت ما را بیشتر از نظر دیگر ارضا می کند. ولی دلیلی ندارد که قید «مساوی بودن چیزهای دیگر» را که «چیزهای دیگر» شامل حقایق معلوم و نتایج قابل استنباط از آنهاست، نادیده بگیریم.

باری، هرچند باید مراقب باشیم که از نظریهٔ حقیقت پراگماتیستی کاریکاتور نسازیم، ولی

۵۰. *پراگماتیسم*، ص ۲۱۷.

۵۱. *خواهش ایمان*، ص ۱۱.

۵۲. پیشین، ص ۳.

۵۳. می توان براین پیش‌نهاد جیمز ایراد کرد که اگر یك سؤال به دلایل عقلی علی‌الاصول پاسخ ناپذیر باشد، نمی تواند برمبنای تحلیل پراگماتیستی معنا، یك سؤال معنی‌دار باشد، ودراین صورت مسألهٔ اعتقاد یا عدم اعتقاد پیش نمی آید.

از آن چنین بر نمی‌آید که این نظریه در مقابل انتقاد جدی مصون است. یك نمونه از انتقاد که خود جیمز آن را به اصالت عقلیان نسبت می‌دهد این است که این نظریه پراگماتیستی چون حقیقت را با تحقیق‌پذیری یکی می‌گیرد لاجرم حقیقت یك گزاره را با روند اثبات صدق آن خلط می‌کند. این یکی از ایرادهای پیرس بود بر تبدیل پراگماتیسم از روشی برای تعیین معنی به نظریه‌ای درباب حقیقت.

پاسخ جیمز همانا این درخواست از منتقد ــ که او اصالت عقلی‌اش می‌خواند ــ است که توضیح دهد «*معنی کلمهٔ* حقیقی یا صادق، در اطلاق آن به یك گزاره، به غیر از توسل به *مفهوم کارآیی گزاره* چیست.»[۵۴] به عقیدهٔ جیمز منتقد اصالت عقلی نمی‌تواند بدون اشاره به پیامدهای عملی گزارهٔ موردبحث، یعنی بدون اشاره به آنچه در صورت صدق گزاره آن را به تحقیق و اعتبار می‌رساند، توضیح دهد که مراد او از مطابقت با واقعیت چیست. بدینسان منتقد اصالت عقلی به نحوی پنهان به نظریهٔ پراگماتیستی حقیقت گردن می‌نهد، گرچه ظاهراً به نام نظریه‌ای متفاوت با آن درمی‌افتد.

دراین بحث احتمال خلط مبحث بسیار است. فرض کنید من می‌گویم این گزاره که یولیوس سزار از رودخانهٔ روبیکن[۵۵] عبور کرده است، نظر به مطابقتش با واقعیت یعنی امر واقع تاریخی، صادق است. و فرض کنید از من بپرسند که مرادم از این رابطهٔ مطابقت با واقعیت چیست. من مراد خود را جز با بیان ماجراها یا اعمال یا سلسله اعمالی که در گزاره به آن اشاره شده، نمی‌توانم بیان کنم. و این کاملا درست است که وقوع این سلسله از اعمال در زمانی معین در تاریخ، نهایتاً همانست که گزاره را معتبر یا «محقّق» می‌سازد. به این معنی من نمی‌توانم بدون اشاره به آنچه گزاره را معتبر یا محقّق می‌سازد، توضیح دهم که مرادم از مطابقت چیست. در عین حال اصطلاح «تحقیق‌پذیری» به طور عادی اشاره به موازینی دارد که ما هنگامی که بدانیم مراد از گزاره چیست، باید رعایت کنیم تا نشان دهیم که گزاره صادق است. به عبارت دیگر تحقیق‌پذیری عرفاً ناظر به وسیلهٔ قابل تصوری برای نشان دادن این امر است که جریان امور درصورتی که گزاره صادق باشد، عملا چه حالتی باید داشته باشند. و اگر تحقیق‌پذیری به این معنی فهمیده شود، کاملا درست است که همزبان با منتقد اصالت عقلی بگوییم، کارش *نشان دادن* صدق یك گزاره است، نه *صادق گردانیدن* آن.

باید نخست «حقیقی» یا «صادق» را به نحوی تعریف کنیم که منطقاً از آن برآید که فقط گزاره‌ای که به تحقیق بالفعل رسیده صادق است. گزاره‌ای که می‌تواند به تحقیق برسد، ولی هنوز نرسیده است، بالقوه صادق است، یعنی صدق *امکانی* دارد. ولی پیداست که جیمز نظریهٔ

۵۴. *معنای حقیقت*، ص ۲۲۱.

55. Rubicon

پراگماتیستی حقیقت را صرفاً و تنها نتیجهٔ تعریف دلخواهانه[56] نمی انگارد. لذا نامعقول نیست که ادعا کنیم که این نظریه برحسب اینکه قابل تحویل به یك تز آشکار باشد یا نباشد، قابل پذیرش هست یا نیست. به عبارت دیگر اگر قابل تحویل به این تز باشد که یك گزارهٔ تجربی طبق تأیید یا تکذیب جریان امور، صادق یا کاذب است، این نظریه قابل پذیرش است، گرچه آنچه بیان شد «جزئی» باشد. اما اگر نظریهٔ صدق یك گزاره را با جریانی همسان کند که نشان دهد تأیید و تکذیب جریان امور مطرح است یا نه، دراین صورت بسیار دشوار است که کاملا در معرض ایرادات «اصالت عقلیان» نباشد.

نمی توان گفت که این ملاحظات پاسخ کافی به پرسش جیمز درباب ماهیت مطابقت فراهم می کند. ازنظرگاه یك منطق‌دان حرفه‌ای هم این قول که یك گزاره المثنّی یا تصویر واقعیت است اعتباری ندارد. حتی قطع نظر از این واقعیت که این تعریف برای گزاره های ریاضیات محض و منطق صوری مناسب نیست،[57] توصیف بسیار غیردقیقی از رابطه بین یك گزارهٔ تجربی صادق و جریان امور تأیید یا تکذیب شده است. وچه خوب است که جیمز متوجه این معنی بود. ولی این نکته هم شایان ذکر است که به نظر می‌رسد او احساس کرده باشد که این نظریهٔ حقیقت درخطر این هم هست که تا حد جزئیات پیش پا افتاده تقلیل یابد. چه می گوید انتظار دارد که ابتدا به این نظریه حمله شود، سپس اذعان شود که درست است اما بدیهی و بی‌اهمیت است، و سرانجام «چندان مهم انگاشته شود که مخالفان اولیه‌اش ادعا کنند که خودشان آن را کشف کرده اند»[58] باری اگر این نظریه چیزی بیشتر از آنچه «بدیهی و آشکار است» دربردارد، این چیز همانست که ممکن است ما به عنوان مایهٔ چون و چرا در پراگماتیسم جیمز بینگاریم.

۴. رابطهٔ بین اصالت تجربهٔ اساسی، پراگماتیسم و اومانیسم در فلسفهٔ جیمز

نسبت پراگماتیسم با اصالت تجربهٔ اساسی چیست؟ برطبق نظر جیمز، هیچ پیوند منطقی بین آنها نیست. اصالت تجربهٔ اساسی «برسرپای خود ایستاده است. می توان بکلی آن را رد کرد و همچنان پراگماتیست بود»[59] و مع الوصف او برآن است که «محرز شدن نظریهٔ پراگماتیستی حقیقت قدمی است که درشایع ساختن اصالت تجربهٔ اساسی فوق العاده حائز اهمیت است.»[60]

تاحد معینی، بیشك این سخن جیمز که می گوید اصالت تجربهٔ اساسی و پراگماتیسم از

56. arbitrary

۵۷. از نظرجیمز چنین گزاره هایی حقایق *امکانی*‌اند، که عملا با اطلاق موفق یعنی با کارائی شان، صادق درمی آیند.

۵۸. *پراگماتیسم*، ص ۱۹۸. ۵۹. *پراگماتیسم*، ص نهم. ۶۰. *معنای حقیقت*، ص دوازده.

یکدیگر مستقل اند، موجه است. فی المثل کاملا ممکن است که قائل باشیم روابط، همانند طرفین رابطه، واقعی اند و جهان یك ساختار یکپارچهٔ پیوسته دارد، بی آنکه مفاهیم پراگماتیستی معنی و حقیقت را بپذیریم. درعین حال، چنانکه ملاحظه شد، اصل موضوع اصالت تجربهٔ اساسی این است که فقط موضوعاتی را باید قابل بحث فلسفی انگاشت که بر وفق اصطلاحات متخذ از تجربه قابل تعریف اند. و نظر پراگماتیستها دربارهٔ حقیقت ـ رابطه این است که دراین رابطه «هرچیزی تجربه‌پذیر است... «کارائی»ای که تصورات برای صادق بودن باید دارای آن باشند، به معنای کاراییهای خاص جسمانی یا فکری، بالفعل یا بالقوه ایست که از دل تجربهٔ عینی برمی آید.»[۶۱] به عبارت دیگر پراگماتیسم فقط تصوراتی را دارای ادعای حقانی نسبت به حقیقت می شمارد که بتوان آنها را بر وفق «کارائیهای» تجربه‌پذیر تفسیر کرد. اگر مراد ما از اصالت تجربهٔ اساسی همان اصل موضوعی باشد که پیشتر اشاره کردیم، قبول این برداشت همانا صحه گذاشتن براصالت تجربهٔ اساسی است.

مطلب را به نحو دیگر هم می توان بیان کرد. برطبق نظر جیمز پراگماتیسم «آموزه هائی جز همان روش خود ندارد.»[۶۲] ولی اصالت تجربهٔ اساسی که جیمز به یك متافیزیك یا جهان نگری تبدیلش می کند، آموزه هایی دارد. به این آموزه ها، اگر فی نفسه ملاحظه شوند، می توان بر مبنائی جز آنچه اصالت تجربهٔ اساسی به دست می دهد، اعتقاد داشت. این حکم دربارهٔ فی المثل اعتقاد به خداوند صادق است. ولی به نظر جیمز، کاربرد نظریهٔ پراگماتیستی حقیقت یا روش تعیین صدق و کذب، به میزان زیادی به تقویت و نفوذ آموزه های اصالت‌تجربهٔ اساسی کمك می کند. شاید دراین اندیشه بیش از حد خوشبین باشد، ولی این اندیشهٔ اوست.

گاه جیمز در توصیف فلسفهٔ خودکلمهٔ اومانیسم را به کار می برد. او این کلمه را به معنای اخص یعنی اصالت بشر، در اشاره به نظریهٔ پراگماتیستی حقیقت به کارمی برد تا بر عنصر انسانی دخیل در اعتقاد و معرفت تأکید کند. فی المثل می گوید: «اصالت بشر برآنست که رضایت‌مندی چیزی است که بین صادق و کاذب فرق می نهد.»[۶۳] از این منظر حقیقت «با عقاید رضایت‌بخش‌تر را پیوسته جانشین عقایدی کردن که کمتر رضایت‌بخش‌اند» به دست می آید.[۶۴] اشاره کردیم که جیمز اصرار می ورزد که یك عقیده اگر با عقاید به تحقیق رسیدهٔ پیشین ناسازگار باشد، یا اگر شواهد موجود برخلاف آن باشد، رضایت بخش شمرده نمی شود. و با این اصرار و تأکید می کوشد تا از ذهن‌گروی[۶۵] محض پرهیز کند. ولی به نظر او هیچ

۶۱. *معنای حقیقت*، ص چهارده. ۶۲. *پراگماتیسم*، ص ۵۴.

۶۳. *مقالاتی در زمینهٔ اصالت تجربهٔ اساسی*، ص ۲۵۳.

۶۴. پیشین، ص ۲۵۵.

65. subjectivism

عقیده ای نهائی نیست، به این معنی که غیرقابل تجدیدنظر باشد. و این درست همانست که «اومانیست» (قائل به اصالت بشر) می بیند. او می بیند که فی المثل مقولات اندیشهٔ ما در طی تجربه پرورده و پیشرفته شده اند و حتی اگر ما چاره ای جز کاربرد آنها نداشته باشیم، چه بسا در سیر آیندهٔ تکامل تحول یابند.

با وام گرفتن تعبیری از نیچه می توان گفت اومانیست درمی یابد که عقاید ما «بشری و بس بسیار بشری» است. و دراین معنی است که باید تعریف جیمز را از اومانیسم دریابیم که آن را آموزه ای می داند که «*هرچند یك بخش از تجربهٔ ما ممکن است بر بخش دیگر تکیه کند تا آن را دریکی ازوجوهش جلوه گر سازد، ولی تجربه کلا خوداستوار است و بر هیچ چیز تکیه‌ندارد.*»[۶۶]

مراد او این است که معیارهایی هستند که از درون تجربه برمی آیند، ولی هیچ معیار مطلقی از حقیقت نیست که بیرون از تجربه باشد، معیاری که همه حقایق ما باید با آن سنجیده شود. اومانیست حقیقت را در ارتباط با تجربهٔ متحول و انسان، نسبی می انگارد؛ و حقیقت مطلق را همچون «قلهٔ ناپیدا شوندهٔ آرمانیی که ما خیال می کنیم‌سرانجام‌روزی همهٔ حقایق موقّت ما بر آن فراهم می آیند»[۶۷] می نگرد. و انصاف این است که جیمز این نگرش را بخود اومانیسم اطلاق می کند.[۶۸]

البته جیمز واژهٔ «اومانیسم» را در معنائی وسیعتر نیز به کار می برد. او می گوید بحث بین پراگماتیسم و اصالت عقل، و همچنین بین اومانیسم و اصالت عقل، صرفاً یك بحث و نزاع منطقی یا معرفت شناختی نیست: «بلکه مربوط به *ساختار* خود جهان *است.*»[۶۹] پراگماتیست جهان را ناتمام، متحول و دارای رشد و ابعاد می بیند. اصالت عقلی برآن است که یك جهان «واقعاً واقعی» وجود دارد که کامل و بی تغییر و تحول است. جیمز تاحدودی دراندیشهٔ «یگانهٔ عرفانی ویوه کانانداـ[۷۰]»ست.[۷۱] ولی البته در اندیشهٔ یگانه انگاری برادلی نیز هست، که برطبق آن تغییر چندان هم واقعی نیست و درجات حقیقت برطبق رابطه با یك تجربهٔ مطلق یگانه که از حد ادراك ما فراتر است، سنجیده می شود.»[۷۲]

خود جیمز می گوید تعریف اصالت بشر که پیشتر در پاراگراف ماقبل اخیر نقل شد دربادی

۶۶. *معنای حقیقت*، ص ۱۲۴.
۶۷. *معنای حقیقت*، ص ۸۵.
۶۸. از جمله نگاه کنید به: *معنای حقیقت*، ص ۹۰.
۶۹. *پراگماتیسم*، ص ۲۵۹.
۷۰. ویوه کاناندا (۱۸۶۳ ـ ۱۹۰۲) Vivekananda قدیس و رهبر دینی هندوئی، مؤسس طریقت عرفانی راماکریشنا. ـــ م.
۷۱. *پراگماتیسم*، ص ۲۶۲.
۷۲. جیمز نظریه‌های رقیب دربارهٔ جهان را به انواع مختلف خلق و خوها نسبت می‌دهد.

نظر چنین می نماید که خداشناسی توحیدی و وحدت وجود را نفی می کند. ولی اصرار می ورزد که فی الواقع چنین نیست. «من خود اصالت بشر را با اذعان به خداشناسی توحیدی و کثرت انگاری مطالعه کرده ام».[۷۳] بدینسان اصالت بشر، به صورت متافیزیك یا جهان نگری کثرت انگارانه و توحیدی درمی آید و با اصالت تجربهٔ اساسی قرین است. دربارهٔ خداشناسی توحیدی جیمز جداگانه دربخش بعدی سخن خواهیم گفت.

۵. پراگماتیسم و اعتقاد به خدا

جیمز در بحث از کاربرد پراگماتیسم به عنوان روشی برای حل و فصل مسائل عمدهٔ فلسفی، می گوید که انتقاد بارکلی از تصور جوهر مادّی یکسره خصلت پراگماتیستی داشته است. چه بارکلی به تعبیر جیمز «ارزش نقدی» اصطلاح «جوهر مادی» را درتصورات یا احساسها مطرح می کند.[۷۴] به همین ترتیب هیوم و پیروانش هنگام بررسی مفهوم نفس (روح) «درجریان تجربه فرو می روند و ارزش نقدی آن را به صورت «تصورات» و پیوندها حاضر آنها با یکدیگر ارائه می کنند.»

جیمز خود روش پراگماتیستی را به مسأله‌ای که برای خود او جاذبهٔ نهانی داشت یعنی بحث و برخورد بین خداشناسی توحیدی و اصالت ماده، اطلاق می کند. نظر جیمز این است که در درجهٔ اول می توان خداشناسی توحیدی و اصالت مادّه را بانظر به گذشته شان ملاحظه کرد. به این شرح که می توانیم تصور کنیم که خداشناس توحیدی و اصالت مادی، جهان و تاریخ جهان را به یك شیوه می نگرند، وسپس خداشناس فرضیهٔ وجود خدا را که جهان را اداره می کند، بر این تصویر گذشته می افزاید، حال آنکه اصالت مادی این فرضیه را نالازم می شمرد و پس می زند و به جایش «ماده» را می نشاند. چگونه باید بین این دو موضع انتخاب کنیم؟ برمبنای اصول پراگماتیسم نمی توانیم انتخابی بکنیم. چه «اگر هیچ گونه جزئیات مربوط به تجربه یا رفتار آتی از فرضیهٔ ما استنتاج نگردد، بحث بین اصالت ماده و خداشناسی توحیدی کاملا بیهوده و بی اهمیت خواهد.»[۷۵]

با این همه، هنگامی که خداشناسی توحیدی و اصالت مادّه، نظر به آینده مطرح شوند، یعنی در ارتباط با آنچه نوید می‌دهند، و نظر به انتظاراتی که درما برمی‌انگیزند،وضع کاملا فرق می کند. زیرا اصالت ماده ما رابه راهی می برد که وضعی از جهان را انتظار داشته باشیم، که درآن

۷۳. *معنای حقیقت*، ص ۱۲۵.

۷۴. سخن جیمز راجع به ارزش نقدی (ارزش بازخرید) cash - value، محتمل است اثرخوبی در ذهن خوانندگان نگذارد. ولی اشارهٔ او به تحلیل تصورات مربوط به عقاید بر وفق «پیامدهای عملی» آنهاست.

۷۵. *پراگماتیسم*، ص ۹۲، ۹۹.

آرمانهای انسانی، دستاوردهای بشری، آگاهی و فرآورده های فکر چنان خواهند بود که گویی هرگز نبوده اند،[۷۶] حال آنکه خداشناسی توحیدی «وجود یك نظم و نظام آرمانی را که همواره پایدار خواهد بود، تضمین می کند.»[۷۷] به هر نحو باشد خداوند اجازه نمی‌دهد که سامان اخلاقی، ورشکسته شود یا از هم بپاشد.

از این منظر که نگریسته شود، خداشناسی توحیدی و اصالت ماده بس متفاوتند. و برمبنای اصول پراگماتیستی ما مُحق هستیم که در صورت برابری سایر چیزها، به عقیده ای روی آوریم که بهتر با نیازهای طبیعت اخلاقی ما می خواند. ولی مراد جیمز این نیست که بگوید به هیچ وجه شواهدی به‌نفع‌خداشناسی‌توحیدی، جز آرزوی ما برای صادق بودن آن، وجود ندارد. «من خود معتقدم که دلیل وجود خداوند عمدتاً در تجربه های شخصی درونی ما نهفته است.»[۷۸] او در کتاب *جهان کثرت انگارانه* به طور ملخص آنچه را که در *تنوع تجربهٔ دینی* گفته است خلاصه می کند و می گوید: «مؤمن در خلوت دلش، با یك نفس وسیعتر همدم است که تجربه‌های رستگاری بخش از آن می تراود.»[۷۹] یا: «شیب همهٔ شواهد که ما داریم به نظر من ما را به طرف اعتقاد به یك نوع حیات ابرانسانی که ما بی آنکه بدانیم، با آن هم آگاه[۸۰] هستیم، می‌رانَد.»[۸۱] در عین حال وجود شر و رنج در جهان ما را به این نتیجه می‌رساند که این آگاهی ابرانسانی متناهی است، یا به عبارت دیگر خدا «یا در قدرت، یا در علم، یا در هردو» محدود است.[۸۲]

جیمز این برداشت از خدای متناهی را مناسب با میانه‌بینی[۸۳]، بین خوشبینی و بدبینی می یابد. برطبق نظر فرد میانه بین، جهان نه لزوماً روبه بهتری دارد و نه لزوماً روبه بدتری. اگر به ترتیبی انسان آزادانه با خدای متناهی در بهترسازی آن یاری کند، *می‌تواند* بهتر شود.[۸۴] به عبارت دیگر آینده به طرز محتومی چه به سوی بهتری و چه بسوی بدتری، حتی از طرف خداوند متعین نگردیده است. درجهان جا برای ابتکار هست و کوشش انسان، کمك شایانی در جهت استقرار یك نظام اخلاقی است.

۷۶. جیمز یك عبارت معروف از کتاب *مبانی اعتقاد The Foundation of Belief* اثر ا. ج. بالفور A. J. Balfour (ص ۳۰) نقل می کند.
۷۷. *پراگماتیسم*، ص ۱۰۶.
۷۸. پیشین، ص ۱۰۹.
۷۹. *جهان کثرت انگارانه*، ص ۳۰۷.

80. co - concious

۸۱. *جهان کثرت انگارانه*، ص ۳۰۷.
۸۲. پیشین، ۳۱۱.

83. meliorism

۸۴. جیمز روش پراگماتیستی را به بحث و برخورد بین نظریه‌های مربوط به جبر و اختیار، و نیز بین کثرت انگاری و یگانه انگاری اطلاق کرد.

جیمز بدینسان پراگماتیسم را برای حمایت از جهان‌نگری دینی به کار برد. ولی پیشتر دیدیم که در شرح نظریهٔ پراگماتیستی حقیقت اعلام می‌دارد که کل برداشت ما از یك شیء، قابل تحویل به تصورات ما از «آثار متصور و عملیی است که ممکن است آن شیء برانگیزد»[۸۵] و بدینسان صریحاً از احساسهائی که باید انتظار داشته باشیم یا واکنش‌هایی که باید آماده‌اش باشیم یاد می‌کند. و جای تردید کلی هست که آیا این مبنای مساعدی برای جهان‌نگری خداشناسانهٔ توحیدی است. ولی چنانکه در بخش مربوط به زندگی او گفتیم، آشتی بین نگرش علمی و دینی برای او مسألهٔ شخصی بود. و با پیش‌نهاد یك نظریهٔ حقیقت که همبسته با نظریهٔ معنی بود و از تحلیل فرضیه‌های تجربی نشأت گرفته بود، این نظریه را به دفاع از تنها جهان‌نگریی که ارضایش می‌کرد به کار گرفت. البته در طی این کار، مفهوم تجربه را به مرزهایی فراتر از تجربهٔ حسی گسترش داد. لذا برآن بود که اصالت تجربهٔ دینی، فی‌الواقع «تجربی»تر است از اصالت تجربهٔ غیردینی، چه نوع اول تنوعات تجربهٔ دینی را جدی می‌گیرد ولی نوع اخیر نمی‌گیرد. به یك معنی مسألهٔ او همان مسأله کانت بود، یعنی آشتی دادن نگرش علمی با آگاهی اخلاقی و دینی انسان. ابزار او برای این یگانه‌سازی یا هماهنگ‌سازی پراگماتیسم بود. نتیجه‌ای که ارائه شد همانا پیشرفت اصالت تجربهٔ اساسی بود. و رهیافتی که او اتخاذ کرده بود همان اصالت بشر بود.

۶. پراگماتیسم در امریکا و انگلستان

نهضت پراگماتیسم بیش از هر چیز یك پدیدهٔ امریکائی بود. البته می‌توان جلوه‌هایی از رهیافت پراگماتیستی حتی در فلسفهٔ آلمانی یافت. در جلد هفتم این *تاریخ فلسفه* از تأکیدهایی سخن گفتیم که ف. ا. لانگه[۸۶] برای حیات نظریه‌های متافیزیکی و آموزه‌هایی دینی به قیمت فرونهادن ارزش شناختی[۸۷] آنها، قائل بود؛ همچنین از شیوه‌ای که هانس فایینگر[۸۸] برداشت پراگماتیستی‌وار خود از حقیقت را که شباهات آشکاری با نظریهٔ جعل و افسانهٔ نیچه داشت مطرح کرد. همچنین به نفوذ گ. ت. فخنر[۸۹] در ویلیام جیمز، علی‌الخصوص در تمایزی که بین برداشتهای «روزانه» و «شبانه» از جهان قائل بود، و نیز در این ادعایش که می‌گفت در صورت مساوی بودن چیزهای دیگر، ما تمایل به ترجیح نظری داریم که بیشتر به سعادت و پیشرفت فرهنگی بشر کمك کند، توجه کردیم.[۹۰] درباب اندیشهٔ فرانسوی، در نخستین بخش این فصل به پشتوانه‌ای که جیمز در آثار شارل رنو ویه برای خود یافته بود اشاره کردیم. این نکته را هم

۸۵. *پراگماتیسم*، ص ۴۷.

86. F. A. Lange 87. cognitive 88. Hans Vaihinger 89. G. T. Fechner

۹۰. جیمز کراراً در آثار خود به فخنر اشاره کرده است.

باید گفت که رنو ویه بر آن بود که عقیده و حتی قطع و یقین، منحصراً امور فکری و عقلی نیستند، بلکه چنین تصدیقها و اثباتهایی متضمن احساس و اراده هم هست. باری با آنکه می توان نه فقط در اندیشهٔ آلمانی بلکه در اندیشهٔ فرانسوی هم شباهاتی با پراگماتیسم یافت،[۹۱] نهضت پراگماتیسم عمدتاً با نام سه فیلسوف امریکائی، پیرس، جیمز و دیوئی، پیوند پیداکرد.

این سخن بدین معنی نیست که انگلستان بدون نهضت پراگماتیستی خاص خویش بود. ولی پراگماتیسم انگلیسی نفوذ و تأثیر همتای امریکائی اش را نداشت. به دست دادن روایت معقولی از فلسفهٔ امریکائی بدون پرداختن به پراگماتیسم امکان ندارد. پیرس دراین زمینه متفکر برجسته‌ای بود و هیچکس در مورد نفوذی که جیمز و دیوئی در حیات عقلی و فکری ایالات متحده داشته‌اند، چون و چرا ندارد. به یك تعبیر اینان فلسفه رابه صحنه، و در معرض توجه عامّه آوردند؛ وبویژه دیوئی آن را در زمینه های آموزشی و اجتماعی هم به کاربرد. ولی اگر گزارشی از پیشرفت فلسفهٔ جدید انگلیس بدون اشاره به پراگماتیسم ــ که در حدّ خود حتی علاقهٔ محافل کـم اعتنای فلسفی را نیز برانگیخته بود ــ ارائه گردد، این حذف ذنب لا یغفری نیست. از سوی دیگر، در گزارشی از اندیشهٔ انگلیسی قرن نوزدهم که اشاره به تعداد معتنابهی از فلاسفهٔ کوچکتر بشود، یادکردی از پراگماتیسم نیز مطلوب به نظر می‌رسد.

در سال ۱۸۹۸ انجمن فلسفی آکسفوزد تأسیس شد و یکی از نتایج بحث و بررسیهایش، انتشار کتاب *ایدئالیسم متشخص*[۹۲] در سال ۱۹۰۲ به ویراستاری هنری استورت[۹۳] بود. استورت در پیشگفتارش براین اثر که مجموعهٔ مقالاتی از هشت تن از اعضای انجمن بود، توضیح داد که نویسندگان در صدد پرورش مضمون تشخص[۹۴] و دفاع از تشخص در برابر اصالت طبیعت و ایدئالیسم مطلق بوده اند. اصالت طبیعی بر آن است که تشخص یا شخصیت انسانی فرآورد گذرائی از روندهای طبیعی است، حال آنکه ایدئالیست مطلق گرا قائل به آن است که تشخص، نمودی غیر واقعی از «مطلق» است.[۹۵] حاصل آنکه «اصالت طبیعت و مطلق گرایی[۹۶]، با آنکه مخالف یکدیگر به نظرمی‌رسند، دست به دست هم داده و می خواهند ما را مطمئن گردانند که تشخص توهمی بیش نیست.»[۹۷] استورت در پیشگفتارش گفته بود که

۹۱. این نکته شایان ذکر است که موریس بلوندل M. Blondel یك بار اصطلاح *پراگماتیسم* را دربارهٔ فلسفهٔ عمل خودش به کار برد. ولی چون با پراگماتیسم امریکائی آشنا شد، این اصطلاح را رها کرد؛ او با تعبیر و تفسیری هم که جیمز از این کلمه می کرد موافق نبود.

92. personal idealism 93. H. Sturt 94. personality

۹۵. به تعبیر دقیق، برادلی بر آن نبود که تشخص «نمودی غیر واقعی» از «مطلق» است. بیشك نمودی واقعی است ولی به سبب نمود بودن، نمی تواند کاملا واقعی باشد.

96. Absolutism

۹۷. *ایدئالیسم متشخص*، ص شش.

ایدئالیسم آکسفورد همواره با اصالت طبیعت مخالف بوده است؛ و تا این حد ایدئالیسم مطلق و متشخص جبههٔ مشترکی داشتند. ولی به همین دلیل ایدئالیستهای تشخص گرا احساس می کردند که ایدئالیسم مطلق حریفی سختکوش تر از اصالت طبیعت است. ایدئالیستهای مطلق گرا این سیر غیرعملی را درپیش گرفتند که ازنظرگاه تجربهٔ مطلق، تجربهٔ انسانی را انتقادکنند. و این نظرگاه نمی توانست شناخت کافی از جنبهٔ اختیاری طبیعت انسانی به دست دهد. ملخص آنکه ایدئالیسم مطلق به طرز ناقص و نارسائی تجربی بود. و استورت «ایدئالیسم تجربی» را به عنوان نام مناسبی برای ایدئالیسم متشخص پیشنهاد می کرد. چه حیات انسانی و تأمل در شخصیت نزدیکترین موضوع به ماست و ما بهتر از هرچیزی به آن علم داریم.

لازم به تذکار نیست که ایدئالیسم متشخص و پراگماتیسم دو اصطلاح مترادف و متشابه نیستند. بعضی از هشت تن نویسندگان کتاب *ایدئالیسم متشخص* در خارج از حوزهٔ فلسفه هم صاحب نام اند. از جمله می توان ر. ر. مارت[۹۸] مردمشناس را نام برد. سایرین از قبیل گ. ف. استوت[۹۹] فیلسوف بودند ولی پراگماتیست نبودند. این کتاب همچنین دارای مقاله ای از ف. ك. س. شیلر قهرمان اصلی پراگماتیسم در انگلستان بود. و نکته ای که ما درصدد بیانش بوده ایم این است که پراگماتیسم بریتانیایی پیش زمینه ای از آنچه «اصالت بشر» نامیدیم با خود داشته است. این پیش زمینه تا حد معتنابهی همانا اعتراض تشخص انسان بود نه فقط به اصالت طبیعت، بلکه ایدئالیسم مطلق هم که عامل غالب در فلسفهٔ آکسفورد بود. و با پراگماتیسم ویلیام جیمز بیشتر شباهت داشت تا به پراگماتیسم پیرس که اساساً روش یا قاعده ای برای تعیین معنای مفاهیم بود.

فردیناند کننیگ اسکات شیلر[۱۰۰] (۱۸۶۴ ـ ۱۹۳۷) اصل و نسب آلمانی داشت، اگرچه درانگلستان تحصیل کرده بود. در ۱۸۹۳ مدرس دانشگاه کورنل در امریکا شد. در سال ۱۸۹۷ به عضویت هیئت علمی کورپوس کریستی کالج[۱۰۱] آکسفورد انتخاب شد و تا پایان حیاتش عضو هیئت علمی این کالج بود، گرچه در سال ۱۹۲۹ تصدی کرسی فلسفه را در دانشگاه کالیفرنیای جنوبی در لوس آنجلس پذیرفته بود. در سال ۱۸۹۱ کتاب *معماهای ابوالهول*[۱۰۲] را بدون ذکر نام خویش منتشر ساخت.[۱۰۳] و در سال ۱۹۰۲ مقاله ای تحت عنوان *اصول متعارف به عنوان اصول موضوعه*[۱۰۴] در کتاب *ایدئالیسم متشخص* ـ که پیشتر بدان اشاره

98. R. R. Marett 99. G. F. Stout 100. Ferdinand Canning Scott Schiller 101. Corpus Christi College

102. *Riddles of the Sphinx*

۱۰۳. طبع دیگری از این کتاب با ذکر نام مؤلف در سال ۱۸۹۴ انتشار یافت و طبع جدیدتری در ۱۹۱۰.

104. *Axioms as Postulates*

کردیم ــ منتشر کرد. *اومانیسم: مقالات فلسفی*[105] در سال ۱۹۰۳؛ *مطالعاتی در اومانیسم*[106] در سال ۱۹۰۷؛ *افلاطون یا پروتاگوراس؟*[107] در ۱۹۰۸؛ *منطق صوری*[108] در سال ۱۹۱۲؛ *مسائل اعتقاد*[109]، و *تانتالوس یا آیندهٔ انسان*[110] در سال ۱۹۲۴؛ *به نژادی وسیاست*[111] در ۱۹۲۶؛ *منطق عملی*[112] در ۱۹۲۹؛ *آیا اختلاف فلاسفه ناگزیر است؟ و مقالات دیگر در فلسفهٔ مردم پسند*[113] در سال ۱۹۳۴ انتشار یافت. شیلر همچنین مقاله‌ای تحت عنوان *چرا اومانیسم؟*[114] برای نخستین سلسله از مجلدات *فلسفه بریتانیائی معاصر*[115] (۱۹۲۴)، با ویراستاری ج. هـ. میورهد[116] نگاشت و مقالهٔ «پراگماتیسم» را برای طبع چهاردهم *دایرة‌المعارف بریتانیکا* (۱۹۲۹) نوشت.

۷. اصالت بشر شیلر

چنانکه عناوین آثارش نشان می‌دهد، اندیشهٔ شیلر بر محور انسان دور می‌زند. در مقاله‌اش *افلاطون یا پروتاگوراس؟* بالصّراحه جانب پروتاگوراس را می‌گیرد و این سخن مشهور را سخن خود می‌شمارد که انسان میزان همه چیز است. در *معماهای ابوالهول* که به نظریهٔ ایدئالیستهای مطلق دربارهٔ احد یا واحد به دفاع از اصالت تشخص کثرت انگارانه حمله کرده بود، اعلام داشته بود که همهٔ اندیشه‌های ما باید انسان‌وارانگارانه[117] باشد. ولی ابتدا از واژهٔ «پراگماتیسم» برای توصیف نگرش اصالت بشری‌اش استفاده نکرد. و در پیشگفتارش بر نخستین طبع *اومانیسم*، که پس از تأثر او از پراگماتیسم امریکائی بویژه پراگماتیسم ویلیام جیمز نوشته شده، اظهار می‌دارد. «من خود حیران شدم که پی بردم مدتها بی آنکه خود بدانم پراگماتیست بوده‌ام و طرفداری من از موضعی کاملا مشابه در سال ۱۸۹۲ فقط نام پراگماتیسم را کم داشته است.»[118] ولی با آنکه شیلر واژهٔ «پراگماتیسم» را پس از اخذ آن از ویلیام جیمز، فراوان به کار می‌برد، اصرار می‌ورزد که مفهوم اساسی همانا اصالت بشر است. اصالت بشر که می‌گوید انسان ــ و نه «مطلق» ــ معیار و میزان همهٔ تجربه‌ها و معیار علم است، رهیافت

105. *Humanism: Philosophical Essays* 106. *Studies in Humanism*
107. *Plato or Protagoras?* 108. *Formal Logic* 109. *Problems of Belief* 110. *Tantalus, or The Future of Man*
111. *Eugenics and Politics* 112. *Logic for Use* 113. *Must Philosophers Disasgree? and Other Essays in Popular Philosophy*
114. *Why Humanism?* 115. *Contemporary British Philosophy*
116. J. H. Muirhead 117. anthropomorphism

۱۱۸. *اومانیسم*، ص سیزده (طبع دوم، ۱۹۱۲) اشارهٔ شیلر به مقالهٔ «واقعیت و ایدئالیسم» لست که در سال ۱۸۹۲ نوشته بود. این مقاله در کتاب *اومانیسم* صفحات ۱۱۰ ـ ۱۲۷ تجدید چاپ شده است.

همیشگی فکری اساسی جیمز و اوست. پراگماتیسم «در واقع فقط اطلاق اصالت بشر به نظریهٔ معرفت است.»[۱۱۹] نیاز کلی همانا از نو انسانی کردن جهان است. از نو انسانی کردن جهان، یا به عبارت دیگر اصالت بشر، در درجهٔ اول نیازمند انسانی کردن منطق است. این نیاز تاحدودی اعتراضی است به موشکافیهای بیحاصل و ورزش فکری منطق‌دانان صوری که منطق را بازیی می‌دانند که باید به خاطرخودش بازی شود، اعتراضی که به قول شیلر آلبرت سیج ویك[۱۲۰] منطق‌دان بیان کرد، و نخستین کتابش *مغالطات: نگاهی به منطق از جنبهٔ عملی*[۱۲۱] (۱۸۸۳) نام داشت. ولی درخواست شیلر در مورد انسانی کردن منطق بسی فراتر از اعتراض به تصنّعات و موشکافیهای بعضی از منطق‌دانان است. ایراد شیلر مبتنی براین اعتقاد است که منطق نمایانگر قلمرو حقیقت مطلق و بیزمان که دستخوش علائق و مقاصد انسان نمی گردد، نیست. به نظر شیلر، اندیشهٔ حقیقت مطلق، چه در منطق صوری، چه در علوم تجربی، سراب فریبنده ایست.[۱۲۲] اصول بنیادین یا اصول متعارف منطق حقایق ضروری پیشینی[۱۲۳] (ماقبل تجربی) نیست، بلکه اصول موضوعهٔ ناظر به تجربه‌اند[۱۲۴]، که بیشتر از سایر اصول موضوعه، خود را دارای ارزش وسیعتر و ماندگارتری برای برآوردن اهداف انسانی نشان داده‌اند. و به ثمر رساندن این جنبه از اصول یا اصول متعارف منطق، یکی از وظایف مربوط به انسانی کردن این علم است.

ولی بسی دورتر از این می توانیم رفت. پراگماتیستها برآنند که اعتبار هر روند منطقی با کارائی موفقیت آمیزش معلوم می شود. ولی این روند فقط در زمینه های عینی عمل می کند. لذا بیجاست اگر تصور کنیم که تجرید کامل از همهٔ محتویات و مضمونها، ما را با قلمرو بی تغییر و تحول حقیقت مطلق روبرو می سازد. شیلر تا آنجا پیش می‌رود که بگوید منطق صوری «به *دقیقترین و کاملترین معنای کلمه بیمعنی*[۱۲۵] *است.*»[۱۲۶] اگر کسی بگوید «این خیلی روشن است» و ما ندانیم که زمینهٔ سخنش چیست، قول او برای ما بیمعنی است. چه نمی‌دانیم اشاره اش به نورانی بودن یك چیز است، یا به رنگ یك چیز یا به کیفیت یك سخنرانی یا یك کتاب. به همین ترتیب ما نمی توانیم بکلی از کاربرد منطق، ذهن خود را تجرید کنیم، «*بی آنکه*

۱۱۹. *اومانیسم*، ص بیست و پنج.

120. Albert Sidgwick

121. *Fallacies: A View of Logic from the Practical Side*

۱۲۲. *فلسفهٔ بریتانیائی معاصر*، سلسلهٔ اول، ص ۴۰۱.

123. *a Priori*

۱۲۴. نگاه کنید به «اصول متعارفه به عنوان اصول موضوعه» در *ایدئالیسم متشخص*، ص ۶۴.

125. meaningless

۱۲۶. *منطق صوری*، ص ۳۸۲.

با این کار صدمهٔ کلی به حقیقت و بلکه به معنی نیز بزنیم.»[۱۲۷]

بنابراین اگر اصول منطقی همانا اصول موضوعه‌ای باشند که در پرتو آرزوها و اهداف انسانی ساخته می‌شوند و اگر اعتبار آنها وابسته به موفقیت آنها دربرآوردن این آرزوها و اهداف باشد، لاجرم چنین نتیجه می‌دهد که ما نمی‌توانیم منطق را از روانشناسی جداکنیم. «اعتبار منطقی یا باید در امر واقع روانی یافت شود یا هیچ جا... احتمالات منطقی (یا حتی «ضروریات») مادام که از نظر روانشناختی فعال و متحقق نشده‌اند چیزی نیستند.»[۱۲۸] همینطور هم تلاشهائی که برای «روانشناسی زدائی» منطق و ایستاندن آن بر سرپای خویش انجام شده بیحاصل بوده است.

آنچه دربارهٔ حقیقت منطقی گفته شده ــ دایر براینکه وابسته به آرزوها و اهداف انسانی است ــ دربارهٔ حقیقت به طور کلی هم می‌توان گفت. حقیقت در واقع عبارت است از ارزش. به این معنی که قول به اینکه یك گزاره صادق است برابر با این قول است که آن گزاره با برآوردن یك هدف معین، دارای ارزش عملی است. «حقیقت یا صادق، مفید، مؤثر، کاراست و تجربهٔ عملی ما بانظر به آن، ارزش گذاریهای حقیقت‌جویانهٔ ما را تحدید می‌کند.»[۱۲۹] برعکس، کاذب بیفایده است، آنست که کارآئی ندارد. این «*اصلِ انتخاب بزرگِ پراگماتیسم است.*»[۱۳۰]

البته شیلر توجه دارد که «کارا یك واژهٔ مبهم کلی است، و کاملا بحق می‌توان پرسید که دقیقاً دامنهٔ شمول آن تا کجاست»[۱۳۱] ولی پاسخ این پرسش را دشوار می‌یابد. بالنسبة ساده است که توضیح دهیم مراد از کارائی یك فرضیهٔ علمی چیست. ولی توضیح اینکه فی‌المثل «کارائی» مربوط به برآورد حقیقت یك نظریهٔ اخلاقی از چه نوع است، به هیچ وجه آسان نیست. باید اذعان کنیم که «انسانها از آنروی که خود طبیعتاً مختلف‌اند، رهیافتهای مختلفی نسبت به کارائیهای مختلف دارند.»[۱۳۲] به عبارت دیگر، هیچ پاسخ دقیق کلی نمی‌توان به این سؤال داد.

چنانکه انتظار می‌رود، شیلر نگران است که تفاوتی بر مبنای اصول پراگماتیستی بین این دو حکم که «همهٔ حقایق مفیدند» و «هرچه مفید است، حقیقی است» بگذارد. یکی از بحث و برهانهای او این است که «مفید» یعنی مفید برای یك هدف خاص، که طبق سیاق کلی یك گزاره تعیین می‌شود. فی‌المثل اگر مرا به شکنجه تهدید کنند که بگویم زمین مسطّح است، یقیناً برای

۱۲۷. پیشن، ص «نُه».
۱۲۸. «اصول متعارفه به عنوان اصول موضوعه» در *ایدئالیسم متشخص*، ص ۱۲۴.
۱۲۹. *اومانیسم*، ص ۵۹.
۱۳۰. پیشین، ص ۵۸.
۱۳۱. *فلسفهٔ بریتانیایی معاصر*، سلسلهٔ اول، ص ۴۰۵. ۱۳۲. پیشین، ص ۴۰۶.

من مفید است که چنین بگویم. ولی فایدهٔ قول من باعث حقیقی (صادق) بودن آن نمی شود. چه گزاره های مربوط به شکل زمین، وابسته به علوم تجربی است، و بیشك قول به مسطح بودن زمین برای پیشرفت علم مفید نیست.

راه دیگر برای پرداختن به این موضوع تأکید برشناخت اجتماعی است. ولی شیلر نسبت به این امر هشیار است که شناختن یك حقیقت همانا حقیقی (صادق) شناختن آنست. و طبق اصول او حقیقی (صادق) شاختن آن همانا مفیدشناختن آن است. لذا شناخت اجتماعی یا قبول عام نمی تواند یك گزاره را مفید و لذا صادق بگرداند. صدق با گزاره هایی مطابق است که مفیدبودن خود را نشان داده باشند. «معیار مفید بودن، حقیقت سنجیهای منفرد را برمی گزیند، ولذا تشکیل حقیقتی عینی می‌دهد که نایل به شناخت اجتماعی می گردد.»[۱۳۳]

شیلر گرایش به این دارد که به دامان تفسیر زیست شناختی از حقیقت درغلتد و براندیشهٔ ارزش بقا[۱۳۴] تأکید کند. در بین حقایق هم روند انتخاب طبیعی برقرار است. حقایقی که ارزش فروتری دارند از بین می‌روند، حال آنکه حقایقی که ارزش فراتری دارند پایدار می‌مانند. و اعتقادی که ثابت کند بیشترین ارزش بقا را دارد خود را مفیدترین نشان می‌دهد و لذا حقیقی ترین. ولی باید دید ارزش بقا چیست؟ می توان آن را چنین توصیف کرد: «یك نوع کارائی که گرچه از جاذبهٔ عقلانی تهی است، تأثیر درازآهنگی در عقاید ما دارد، و می تواند انطباق ما را با آنها تعیین و اضداد آنها را ریشه کن سازد.»[۱۳۵] بدینسان بار دیگر با مفهوم واقعاً غیردقیق و مبهم «کارائی» مواجهیم.

پیشتر ملاحظه کردیم که شیلر می گوید از این قول که «همهٔ حقایق مفیدند» چنین برنمی آید که «هر گزاره ای که مفید است صادق است.» این حکم البته درست است. ولی بازهم باید به خوبی توجه داشته باشیم که همهٔ حقایق به یك معنا «مفیدند» بی آنکه مفیدبودن آنها حقیقت آنها را تشکیل دهد. اگر کسی *برآن باشد* که مفید بودن تشکیل دهندهٔ حقیقت است، به سختی می توان انکار کرد که درعین حال هر گزارهٔ مفیدی تا آنجا که مفید است حقیقی یا صادق است. و اگر نتوان به نحو منتجی به عکس این قضیه قائل شد، باید نشان داد که گزاره های صادق، خاصّه یا خواصّی دارند که کذبهای مفید فاقد آنند. انسانها جسم آلی دارند ولی هرچه جسم آلی دارد انسان نیست. و این از آن روست که انسانها خواصّی دارند که همهٔ اجسام زنده دارای آن نیستند. خواصی که مختص گزاره های صادق است و فراتر از مفید بودن است ــ چه مفید بودن می تواند خاصّهٔ گزارهٔ کاذب هم باشد ــ کدام است؟ این پرسشی است که شیلر هرگز به

۱۳۳. مخصوصاً نگاه کنید به: *منطق عملی*؛ و *مسائل اعتقاد*، فصلهای یازدهم و دوازدهم.

134. Survival - Value

۱۳۵. *فلسفهٔ بریتانیایی معاصر*، سلسلهٔ اول، ص ۴۰۶.

طرز واقعی با آن روبه‌رو نمی‌شود. پیشتر اشاره شد که به عقیدهٔ استورت ایدئالیسم مطلق شناسائی کافی از جنبهٔ ارادی طبیعت انسان ندارد. یکی از مشکلات شیلر این است که توجه افراطی به این جنبه دارد.

شیلر کمتر از جیمز علاقه به غرق شدن در تأملات متافیزیکی داشت. او در واقع بر آن بود که اصالت بشر، یعنی نگرش بشرمدارانه ایجاب می‌کند که جهان را «کاملا شکل‌پذیر»[۱۳۶] بنگریم، یعنی تا بی نهایت تعدیل پذیر، ورام در برابر آنچه ما می‌توانیم از آن بسازیم. ولی گرچه او قبول دارد که اصالت بشریها یا پراگماتیستها تلاشهای متافیزیسینها را با مدارا ملاحظه می‌کنند و برای نظامهای آنان ارزش زیبایی شناختی قائل است، در عین حال بر آن است که «متافیزیك گویی محکوم است که همواره به صورت *حدسهای* شخصی درباب حقیقت غائی باقی بماند و از نظر ارزش عینی، نسبت به علوم که اساساً *روشهای* مشترکی برای معامله با پدیدارها هستند، کهتر باشد.»[۱۳۷] در اینجا هم باردیگر مشکلی را که در توضیح دقیق «کارایی»، در خارج از حوزهٔ فرضیه‌های علمی، گریبانگیر شیلر می‌شود، مشاهده می‌کنیم. همین است که او به نظریه‌های متافیزیکی ارزش زیبایی شناختی، نه ارزش حقیقت پژوهی نسبت می‌دهد. این آشکارا از آن جهت است که فرضیه‌های علمی را از نظر تجربی تحقیق‌پذیر و نظامهای متافیزیکی را تحقیق ناپذیر می‌انگارد. و ما دوباره با همان پرسش پیشین مواجه می‌شویم که آیا تحقیق‌پذیری که یك نوع «کارایی» است کاری بیش از این انجام می‌دهد که نشان دهد یا در این جهت باشد که نشان دهد، که یك فرضیه صادق است یا نه؟ و به هیچ وجه صدق آن را تشکیل نمی‌دهد.

خدمت عمدهٔ شیلر به پراگماتیسم، در نحوهٔ پرداختن او به منطق است که از پرداختن ویلیام جیمز، فنی‌تر و تفصیلی‌تر بود. ولی نمی‌توان گفت که تفسیر جامع او از منطق «ارزش بقا»ی آن را مبرهن گردانده است.

۱۳۶. «اصول متعارفه به عنوان اصول موضوعه» در *ایدئالیسم متشخص*.
۱۳۷. *فلسفهٔ بریتانیایی معاصر*، سلسلهٔ اول، ص ۴۰۹.

فصل ۱۶

تجربه گروی[1] جان دیوئی

۱. زندگی و آثار

جان دیوئی (۱۸۵۹ ـ ۱۹۵۲) در برلینگتن[2] واقع در ورمانت[3] به دنیا آمد. پس از تحصیل در دانشگاه ورمانت دبیر دبیرستان شد. ولی علاقه‌اش به فلسفه او را به تحریر مقاله‌ای درباب مفروضات متافیزیکی اصالت ماده کشاند. این مقاله را به و. ت. هریس نشان داد و قصدش انتشار آن در مجلهٔ *فلسفهٔ نظری*[4] بود.[5] و براثر تشویقهائی که از بابت این مقاله شنید در سال ۱۸۸۲ وارد دانشگاه جانز هاپکینز شد. در این دانشگاه در درس منطق چ. س. پیرس حاضر شد، ولی کسی که بیشترین تأثیر را در ذهن او گذاشت ج. س. موریس[6] ایدئالیست بود که دیوئی با او دوستی صمیمانه‌ای پیدا کرد.

دیوئی از سال ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۸ در دانشگاه میشیگان، ابتدا به عنوان مدرس فلسفه و سپس به عنوان استادیار تدریس کرد. سپس یك سال استاد دانشگاه مینسوتا شد. در سال ۱۸۸۹ به دانشگاه میشیگان بازگشت و مدیر گروه فلسفه شد. و تا ۱۸۹۴ که به شیکاگو رفت این مقام را برعهده داشت. در طی این دوره به مسائل و مباحث منطقی و روانشناختی و اخلاقی پرداخت، و ذهنش از ایدئالیسمی که از موریس آموخته بود منصرف گشت.[7] در سال ۱۸۸۷ کتابی تحت عنوان *روانشناسی*[8]، و در ۱۸۹۱ *رئوس یك نظریهٔ انتقادی اخلاق*[9]، ودر سال ۱۸۹۴ *مطالعهٔ*

1. experimentalism 2. Burlington 3. Vermont
4. *The Journal of Speculative Philosophy*
۵. این مقاله درشمارهٔ آوریل سال ۱۸۸۲ چاپ شد.
6. G. S. Moriss
۷. در این باره، دیوئی به تأثیری که کتاب *اصول روانشناسی* ویلیام جیمز بر او داشته است، اشاره می‌کند.
8. *Psychology* 9. *Outlines of a Critical Theory of Ethics*

اخلاق: یك درسنامه[۱۰] را انتشار داد.

از ۱۸۹۴ تا ۱۹۰۴ مدیر گروه فلسفه در دانشگاه شیکاگو بود و هم درآنجا بود که درسال ۱۸۹۶ آموزشگاه آزمایشگاهی[۱۱] اش را تأسیس کرد. انتشارات این دوره شامل این آثار است: *اعتقادنامهٔ آموزشی من*[۱۲] (۱۸۹۷)؛ *مدرسه و جامعه*[۱۳] (۱۹۰۰)؛ *مطالعاتی درنظریهٔ منطقی*[۱۴] (۱۹۰۳)؛ *شرایط منطقی بررسی علمی اخلاق*[۱۵] (۱۹۰۳).

در سال ۱۹۰۴ به عنوان استاد فلسفه به دانشگاه کلمبیا رفت و در سال ۱۹۲۹ در همانجا استاد ممتاز شد.[۱۶] در سال ۱۹۰۸ کتاب *اخلاق*[۱۷] را منتشر کرد؛[۱۸] و در سال ۱۹۱۰ *چگونه می‌اندیشیم*[۱۹]، و *نفوذ داروین وسایر مقالات در زمینهٔ اندیشهٔ معاصر*[۲۰] را. در سال ۱۹۱۵ *مدارس فردا*[۲۱]، ودر سال ۱۹۱۶ *دموکراسی وتعلیم وتربیت*[۲۲]، و*مقالاتی درمنطق تجربی*[۲۳]؛ و در سال ۱۹۲۰ *بازسازی درفلسفه*[۲۴]؛ ودر ۱۹۲۲ *سرشت وسلوك انسان*[۲۵]؛ ودر ۱۹۲۵ *تجربه و طبیعت*[۲۶]؛ ودر ۱۹۲۹ *جست وجوی یقین*[۲۷] را منتشر کرد. سایرآثارش ازاین قراراست: *هنر به عنوان تجربه*[۲۸]؛ و *ایمانی مشترك*[۲۹] در سال ۱۹۳۴؛ *تجربه و تعلیم و تربیت*[۳۰]؛ و *منطق: نظریهٔ پژوهش*[۳۱] در ۱۹۳۸؛ *نظریهٔ ارزش سنجی*[۳۲] در ۱۹۳۹؛ *تعلیم و تربیت امروزه*[۳۳] در ۱۹۴۰؛ *مسائل انسان*[۳۴] در ۱۹۴۶، و *دانستن و دانسته*[۳۵] در ۱۹۴۹ انتشار یافت.

دیوئی در خارج از ایالات متحده احتمالا به نظریهٔ وسیله‌انگاری[۳۶] اش که روایت او از پراگماتیسم است، بیشتر مشهور است. ولی یقیناً او کسی نبود که خود را صرفاً با نظریه‌های عمومی درباب اندیشه و حقیقت سرگرم سازد. چنانکه همین فهرست ناقص آثار او نشان

10. *The Study of Ethics: A Syllabus*

۱۱. این آموزشگاه یك مدرسهٔ تجربی، و معروف به «مدرسهٔ دیوئی» بود.

12. *My Pedagogic Creed* 13. *The School and Society* 14. *Studies in Logical Theory*

15. *Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality*

۱۶. در طی این دوره دیوئی چندین سفر به خارج رفت از جمله به اروپا، خاوردور، مکزیك و درسال ۱۹۲۸ به روسیه.

17. *Ethics*

۱۸. این اثر با همکاری ج. هـ. تافتس J. H. Tufts نوشته شده بود.

19. *How We Think* 20. *The Influence of Darwin and Other Essays in Contemporary Thought* 21. *Schools of Tomorrow* 22. *Democracy and Education*

23. *Essays in Eperimental Logic* 24. *Reconstruction in Philosophy* 25. *Human Nature and Conduct* 26. *Expericnce and Nature* 27. *The Quest for Certainty* 28. *Art as Experience* 29. *A Common Faith*

30. *Experience and Education* 31. *Logic: The Theory of Inquiry*

32. *Theory of Valuation* 33. *Education Today* 34. *Problems of Men*

35. *Knowing and The Known* 36. instrumentalism

می‌دهد، عمیقاً به مسائلی چون ارزش، سلوك انسانی، جامعه و تعلیم و تربیت تعلق خاطر داشت. بویژه در زمینهٔ اخیرالذکر تأثیر عظیمی در امریکا از خود باقی گذاشت. البته اندیشه‌های او قبول عام نیافت. ولی چنان نبود که بتوان نادیده شان گرفت. و درارزیابی کلی می‌توان گفت که ویلیام جیمز و جان دیوئی دومتفکری بودند که بیشترین کوشش را در جلب توجه تحصیلکردگان به فلسفه درایالات متحده به خرج دادند.

۲. اصالت تجربهٔ اصالت طبیعی: اندیشه، تجربه و معرفت

دیوئی غالباً فلسفه‌اش را به اصالت طبیعت تجربی، یا اصالت تجربهٔ طبیعی توصیف می‌کرد. و شاید با شرح مختصری از برداشت او از طبیعت و نقش اندیشه، بتوان به وجه احسن معنای مراد او از این توصیفات را بازنمود. در این زمینه می‌توانیم بحث خود را با تأمل بر اصطلاح «اصالت طبیعت»[۳۷] آغاز کنیم.

در درجهٔ اول باید گفت که اندیشه از نظر دیوئی یك امر غائی و مطلق یعنی روندی که در معنای متافیزیکی، حقیقت عینی بیافریند نیست. همچنین چیزی نیست که درانسان یك عنصر ناطبیعی بنمایاند، یعنی انسان را فراتر ازطبیعت یا نقطهٔ مقابل آن قرار دهد. بلکه روی هم رفته یك شکل بسیار پیشرفته از رابطهٔ فعال بین یك ارگانیسم زنده و محیط آن است. بیشك دیوئی علی‌رغم تمایل به استفاده از زبان اصالت رفتاری[۳۸] به خوبی آگاه است که حیات فکری ـ عقلی انسان ویژگیهای خاص خویش را دارد. نکته این است که او ابا دارد از اینکه از تمایز بین ذهن (عالم) و عین (معلوم) به عنوان یك سرآغاز مطلق و غائی آغاز کند، ولی حیات فکری ـ عقلی انسان را دربردارندهٔ روابط پیشین و پیش برندهٔ آنها که کلا در حوزهٔ طبیعت قرارمی گیرد، می‌داند. اندیشه یك روند یا فعالیت درمیان سایر روندها و فعالیتهای طبیعی است.

همهٔ چیزها به نحوی درقبال محیطشان واکنش نشان می‌دهند. ولی آشکاراست که واکنش همه یکسان نیست. می‌توان گفت در یك شرایط معین، فی المثل یك شیء بیجان به سادگی یا واکنش نشان می‌دهد یا نمی‌دهد. یك موقعیت هیچ مسأله‌ای پیش نمی‌آورد که آن شیء بتواند آن را به عنوان مسأله بشناسد و در قبال آن به شیوه‌ای گزینشی واکنش داشته باشد. ولی چون به حوزهٔ حیات روی آوریم با واکنشهای گزینشی روبه‌رو می‌شویم. همچنانکه ارگانیسمهای زنده پیچیده‌تر می‌شوند، محیط آنان بیشتر دو جنبه‌ای می‌شود. به این معنی که بیشتر مردد می‌شود که چه واکنشها یا کنشهایی مطلوب و به نفع جانداران است، یا چه کنشهائی با سلسله‌ای که تداوم حیات را حفظ خواهد کرد، مناسبتر است. «واکنشها به نسبتی که در قبال

37. naturalism 38. behaviorist

امر یا محیط مشکوك صورت بگیرند، کیفیت ذهنی یا *روانی*[۳۹] می‌گیرند.»[۴۰] به علاوه، هنگامی که چنین واکنشهایی گرایش جهت‌داری به تبدیل نامطمئن به مطمئن و لاینحل به حل شده دارند «همانطور که روانی هستند فکری ـ *عقلی*[۴۱] هم هستند.»[۴۲]

بنابراین، می‌توانیم بگوییم که از نظر دیوئی اندیشه یك شکل پیشرفته از رابطهٔ بین انگیزه و پاسخ در سطح زیست شناختی محض است. البته ارگانیسم انسان، در همکنشی‌اش با محیط، مانند هر ارگانیسم دیگر، در درجهٔ اول برطبق عادات جا افتاده‌اش عمل می‌کند. ولی موقعیتهایی پدید می‌آید که تأمل آنها را همچون موقعیتهای بغرنج[۴۳] یعنی موقعیتهایی می‌یابد که [ارگانیسم] را دعوت به جست‌وجو یا اندیشه می‌کند، و بدینسان پاسخ آن به یك معنی قطع می‌شود. ولی به معنای دیگر پاسخ قطع نمی‌شود. چه هدف اندیشه که از یك موقعیت بغرنج برانگیخته شده است، همانا تبدیل یا بازسازی یك سلسله ازشرایط پیشین است که مسأله یا مشکل را پیش آورده است. به عبارت دیگر هدف آن ایجاد تغییری در محیط است. «هیچ پژوهشی نیست که مستلزم ایجاد نوعی تغییر در شرایط محیطی نباشد.»[۴۴] به این معنی که نتیجه‌ای که روند پژوهش به آن می‌رسد یك عمل یا سلسله اعمال طرح‌ریزی شده یا طرحی از عمل ممکنی است که موقعیت بغرنج را تغییر وتبدیل می‌دهد. بدینسان اندیشه چاره‌ساز است و نقش عملی دارد. لذا اگر بگوییم در خدمت عمل است، تعبیر دقیقی نیست. چه خود یك نوع عمل است. و می‌توان آن را بخشی از یك روند جامع فعالیت که انسان به مدد آن و به وسیلهٔ ایجاد تغییر و تحولات در محیطش، در صدد حل موقعیتهای بغرنج است، ملاحظه کرد. منظور از تغییر و تحول، تحول یك موقعیت «نامعین»، یا موقعیتی که عناصر آن با هم برخوردارند یا هماهنگ نیستند و مسأله می‌سازند، به یك موقعیت «معین» یا یك کل یکپارچه و یگانه است. بدین معنی، اندیشه روند واکنش را قطع نمی‌کند؛ چه خود بخشی از کل پاسخ است. ولی روند پژوهش مستلزم شناخت یك موقعیت مسأله ساز، به عنوان مسأله ساز است اگر مراد ما از پاسخ، امری باشد که غریزی است یا به سادگی برطبق بعضی عادات جاافتاده جریان پیدا می‌کند، باید گفت که اندیشه پاسخ را قطع می‌کند.

البته یك فرد انسانی می‌تواند به شیوه‌ای ناهشیارانه به یك موقعیت مسأله‌ساز پاسخ دهد.

39. mental

۴۰. جست‌وجوی یقین، ص ۲۲۵.

41. intellectual

۴۲. جست وجوی یقین، ص ۲۲۵.

43. problematic

۴۴. منطق، ج ۱، ص ۴۲.

مثال ساده اش این است که ممکن است اوقاتش تلخ شود و ابزاری را که خوب کار نمی کند درهم بشکند. ولی پیداست که این نوع واکنش کارگشا نیست. برای حل مسأله، شخص باید کندوکاو کند که ابزارش چه عیب و ایرادی دارد و چگونه می توان مشکل را چاره کرد. و نتیجه ای که به آن می رسد همانا طرح عمل ممکنی است که برای تغییر و تبدیل موقعیت بغرنج ریخته شده است.

این مثالی است که از عرف عادی گرفته شده است. ولی دیوئی قائل به این نیست که بین سطح عرف عادی و سطح علم فاصله ای گذرناپذیر و تمایزی قاطع درافتاده باشد. پژوهش علمی چه بسا مستلزم عملیات درازآهنگی است که به معنای عادی عمل صاف و ساده نیست، بلکه عملیاتی توأم با نمادهاست. مع الوصف کل روند فرضیه، استنتاج قیاسی و آزمایش مضبوط، صرفاً بازآفرینندهٔ همان روند پژوهشی که توسط مسائل عملی در زندگی روزمرّه انگیخته می شود، به صورتی پیشرفته تر و پیچیده تر است. حتی عملیات پیچیدهٔ کار با نمادها، هدفش تغییر و تبدیل موقعیت بغرنجی است که فرضیه را پیش آورده است. بدینسان اندیشه به نحوی عملی است، اعم از اینکه در سطح عرف عادی یا سطح نظریهٔ علمی صورت گیرد. در هردو مورد همانا شیوهٔ معامله با موقعیت بغرنج است.

این نکته شایان تذکار است که وقتی دیوئی از ایجاد تغییر در محیط سخن می گوید، منظورش از محیط منحصراً محیط فیزیکی انسان یعنی جهان طبیعت نیست. «محیطی که انسانها درآن زندگی و کار و پژوهش می کنند، صرفاً طبیعی نیست. فرهنگی هم هست.»[۴۵] و فی المثل برخورد ارزشها در یك جامعهٔ مفروض، موقعیت بغرنجی پدید می آورد که حل و رفع آن مستلزم تغییر در محیط فرهنگی است.

این برداشت از اندیشه و نقش اساسی آن هماهنگ با این واقعیت است که «انسانی که در جهان پرمخاطره می زید مجبور است که در جست‌وجوی امنیت باشد.»[۴۶] و البته آشکار است هنگامی که کسی با موقعیتهای تهدیدکننده و خطرناك روبرو شود، و آنها را چنین بیابد، آنچه مطلوب است عمل است، نه صرفاً اندیشه. در عین حال، لازم به ذکر نیست که دیوئی به خوبی آگاهست که پژوهش و اندیشه، ضرورتاً به عمل به معنای عادی کلمه منتهی نمی شود. فی المثل پژوهش یك دانشمند ممکن است به یك تصور یا سلسله ای از تصورات و اندیشه‌ها، یعنی به یك نظریّه یا فرضیهٔ علمی بینجامد. برداشت دیوئی از اندیشه در واقع دربردارندهٔ این نظر است که «تصورات یا اندیشه‌ها طرحها و تعبیه‌های آینده نگرانه ای هستند که در بازسازی عینی شرایط وجود یك چیز منشأ اثر می شوند.»[۴۷] یك فرضیهٔ علمی پیش بین است یعنی ناظر به آینده است تا به تحقیق برسد. ولی ممکن است دانشمند در وضعی نباشد که فی الفور آن را به تحقیق برساند.

۴۵. منطق، ص ۴۲. ۴۶. جست و جوی یقین، ص ۳. ۴۷. پیشین، ص ۱۶۶.

یا شاید چنین راهی را درپیش نگیرد. دراین صورت پژوهش او به سلسله‌ای از تصورات و اندیشه‌ها ختم می شود؛ و او به معرفت تضمین شده دست نمی یابد. ولی این امر، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که اندیشه‌ها پیش‌بین اند و طرحهایی برای عمل ممکن اند.

به همین ترتیب اگر کسی به انگیزهٔ موقعیت بغرنج اخلاقی به پژوهش یا تأمل افتد، حکم اخلاقیی که سرانجام صادرمی کند، همانا طرح یا رهنمودی برای عمل ممکن است. وقتی که یك فرد خود را به یك اصل اخلاقی متعهد می کند، در واقع آمادگی خود را برای عمل به شیوه هایی معین در شرایطی معین اعلام می‌دارد. ولی اندیشهٔ او با آنکه بدینسان متوجّه عمل است، ضرورتاً به عمل درنمی آید. حکمی که او می‌کند رهنمودی برای عمل ممکن است.

و امّا هر موقعیت بغرنجی به یك معنی یگانه و تکرار ناپذیر است. و دیوئی چون بدین جنبه از موضوع می اندیشد، گرایش به این می یابد که نظریه‌های کلی را دست کم بگیرد. ولی آشکار است که دانشمندان با مفاهیم و نظریه‌های کلی کار می کنند؛ و پی بردن دیوئی به این واقعیت از تأکیدش در این باب که پیوند نظریه با عمل «با شیوه‌های ممکن عمل است، نه شیوه هایی که عملا وفوراً لازم افتد»[۴۸] برمی آید. درعین حال تعارض بین تمایل به دست کم گرفتن مفاهیم و نظریه‌های کلی ـــ با نظر به این واقعیت که پژوهش به مدد موقعیتهای بغرنج خاص برانگیخته می شود و هدفش تغییردادن آنهاست ـــ و قبول این واقعیت که اندیشهٔ علمی با تصورات کلی سروکار دارد و نظریه‌ها و راه حلهای کلی می سازد، درآنچه دیوئی درباب ماهیت فلسفه گفته است جلوه گر می شود. ولی از این موضوع می توان در بخش بعدی سخن گفت.

پیشتر ملاحظه کردیم که برداشت دیوئی از اندیشه، «اصالت طبیعی» است، به این معنی که او اندیشه را حاصل رابطهٔ بین ارگانیسم و محیطش می داند. «عملیات فکری ـ عقلی پیشاپیش در رفتار زیست‌شناختی جلوه گر می گردد، و این رفتار راه را برای آن عملیات آماده می سازد.»[۴۹] اصالت طبیعت منکر تفاوتها نیست، ولی درصدد است که تفاوتها را بدون توسل به هیچ نوع منشأ یا عامل ناطبیعی توجیه کند. به عبارت دیگر اندیشه را باید همچون فرآوردی از تکامل ارائه کرد.

به علاوه، برداشت دیوئی از اندیشه را می توان «اصالت تجربی» شمرد، به این معنی که اندیشه را برآمده از تجربه و بازگردنده به تجربه توصیف می کند. روند پژوهش به محض آنکه ذهن (عالم) با موقعیتی بغرنج در محیطش مواجه می شود، آغاز می گردد، و عملا یا نظراً، با پیدایش تحولی درمحیط، یا درواقع درخود انسان (پژوهنده) پایان می گیرد. دیوئی درعین حال برآن است که موضوع معرفت، به مدد اندیشه ساخته می شود. و چون این قول دربادی نظر از

۴۸. منطق، ص ۴۹.
۴۹. منطق، ص ۴۳.

یك موضع ایدئالیستی و نه اصالت تجربی حکایت دارد لاجرم به توضیحی نیازمند است.

به نظر او تجربه به طور کلی یك معامله است، روندی آمیخته ازعمل و تعهد، و رابطه‌ای فعال بین یك ارگـانیسم و محیطش. و برطبق نظر او تجربهٔ ابتدایی یا بیواسطه، خصلتاً نامعرفت بخش[50] است. در چنین تجربه‌ای «فرق بین عمل و ماده، ذهن (عالم) و عین (معلوم) نیست، بلکه این تجربه هردو را در یك کل تجزیه و تحلیل نشده دربردارد.»[51] ذهن (عالم) آنچه را که تجربه شده است به صورت یك علامت که دارای معنایی باشد، متعین نمی‌سازد. تفاوتهایی نظیر فرق بین ذهن و عین فقط براثر تأمل پدید می‌آید. و یك شیء فقط در نتیجهٔ روند پژوهش یا اندیشه اهمیت می‌یابد. فی‌المثل یك قلم خودنویس بر وفق کارکرد یا کارکردهایش برای من اهمیت پیدا می‌کند. و این خود در نتیجهٔ روند پژوهش یا اندیشه معلوم می‌گردد. از آنجا که دیوئی عبارت «متعلق معرفت» را به نهایت این روند اختصاص می‌دهد، می‌تواند بگوید که اندیشه متعلق معرفت را می‌سازد.

دیوئی از یك جهت به خود می‌پیچد که تصریح کند برداشت او از فعالیتِ «دانستن» دربردارندهٔ این نتیجه نیست که اشیاء، پیش از آنکه به تجربه یا به اندیشه درآیند، وجودی ندارند.[52] از سوی دیگر دیوئی با یکسان گرفتن متعلق معرفت و نهایت پژوهش، ملزم به گفتن این قول است که به یك معنی پژوهش محصول اندیشه است. چه پژوهش موقعیت متعینی است که جانشین یك موقعیت نامتعین یا بغرنج می‌شود. باری دیوئی بر آن است که «معرفت تحریف یا انحرافی نیست که ویژگیهایی را که به موضوع و متعلقش مربوط نیست به آن منتقل کند؛ بلکه عملی است که ویژگیهایی را که به موضوع و متعلقش مربوط نبوده *است* به ماده (محتوای) نامعرفت بخش منتقل می‌کند.»[53] حل یك موقعیت بغرنج یا روندِ معنای متعیّن بخشیدن، تحریف و انحرافی بیش از عمل یك معمار که کیفیت و روابط سنگ و چوب را نسبت به وضع قبلیشان تغییر می‌دهد، نیست. اگر پرسیده شود که چرا دیوئی چنین نظریهٔ معرفت غریبی را اتخاذ کرده است، که متعلق معرفت را با نهایت روند پژوهش یکی می‌گیرد، یك دلیلش این است که او آرزو داردِ که از شر آنچه «نظریهٔ معرفت وابسته به ناظر» می‌خواند، خلاص شود.[54] برطبق این نظریه در یك سو عالم را داریم و در سوی دیگر معلوم یا متعلق معرفت را که

50. non - cognitive

۵۱. تجربه و طبیعت، ص ۸ (طبع Dover Publications)

۵۲. دیوئی مثلاً می‌گوید که «من این نکته را آشکار می‌دانم که ما بسیاری چیزها را به این نحو و همراه با این قید تجربه می‌کنیم که زماناً مقدم برتجربهٔ ما از آنها هستند.» *نفوذ داروین*، ص ۲۴۰.

۵۳. تجربه و طبیعت، ص ۳۸۱.

۵۴. جست و جوی یقین، ص ۲۳.

به کلی در روند معرفت لایتغیر می ماند. آنگاه با این مسأله روبرو می شویم که بین روند معرفت ــ که به کلی در درون ناظر -عالِم صورت می گیرد ــ و عین یا متعلق معرفت که درقبال معلوم واقع شدن بی تفاوت است، پلی بزنیم. اما اگر موضوع را چنین دریابیم که معلوم یا متعلق معرفت در طی روند معرفت پدید می آید، این مشکل پیش نمی آید.

شاید این قول که معلوم در طی روند معرفت پدید می آید، فی نفسه همانگویی[55] باشد. چه این همانگویی است که بگوییم هیچ چیز متعلق معرفت (معلوم) را نمی سازد مگر معلوم واقع شدن. ولی دیوئی نمی خواهد که این قول توضیح واضحات یا همانگویی باشد. او می خواهد چیزی فراتر از این بیان کند. قصد او توصیف روند معرفت به عنوان شکل کاملا پیشرفته از رابطهٔ فعال بین یك ارگانیسم و محیط اوست؛ رابطه ای که به مدد آن تغییر وتحولی در محیط حاصل شود. به عبارت دیگر دربند آن است که برداشتی اصالت طبیعی از معرفت به دست دهد و هر برداشت دیگری از آن را به عنوان پدیدهٔ مرموزی که به کلی منحصر به فرد است رد کند. همچنین پروای آن دارد که نظر و عمل را پیوند بزنند. همین است که برطبق نظر او معرفت بسان یك «عمل» یا «ساختن» ارائه می گردد، و نه چنانکه در نظریهٔ وابسته به ناظر هست، بسان «نظاره».

۳. نقش فلسفه

برداشت دیوئی از اندیشه و معرفت آشکارا با برداشتش از فلسفه وقضاوتهایش دربارهٔ فیلسوفان دیگر مربوط است. فی المثل او شدیداً مخالف این نظر است که فلسفه با حوزهٔ هستی و حقیقت لایتغیر و ابدی سروکار دارد. فی الواقع می توان تکوین این نظر را تبیین کرد. «جهان نامطمئن و خطرناك است.»[۵۶] به این شرح که خطرهایی که انسانها در معرض آنها هستند موقعیتهای عینی اند. و این موقعیتهای عینی چون به عنوان خطر به جای آورده شوند، بدل به موقعیتهای بغرنجی می شوند که انسان درصدد حل و رفع آنها برمی آید. ولی ابزارها و امکانات او برای این کار محدود است. به علاوه، انسان درجست و جوی امنیت، و همچنین یقین، آگاه می شود که جهان تجربی، که جهانی متغیراست، نمی تواند به او امنیت و یقین مطلق بدهد. و ما می بینیم که فلاسفهٔ یونان از جمله افلاطون تمایزقاطعی بین جهان متغیرتجربی و حوزهٔ هستی و حقیقت لایتغیر قائلند. بدینسان نظر از عمل جدا می گردد.[۵۷] البته فلسفه همچنان به صورت یك فعالیت یا عمل باقی می ماند چه اندیشه همواره یك عمل است. ولی

55. tautology

۵۶. تجربه و طبیعت، ص ۴۲.

۵۷. البته دیوئی ازجنبه های عملی اندیشهٔ افلاطون و ارسطو آگاه است. ولی با کل تصور وجود حوزهٔ هستی و حقیقت لایتغیر مخالف است. و برجنبهٔ حصر دووجهی بین حوزهٔ هستی و حوزهٔ «شدن» که درفلسفهٔ ارسطو هست، تأکید می کند.

فی المثل از نظر ارسطو فعالیت نظری محض، یا حیات معقول، فراتر از زندگی عملی یا زندگی روزمره دریك جهان متغیر است. و این امر ضرورت یافته است که اندیشه را به نقش راستینش، که ناظر به حل موقعیتهای نامعیّن و بغرنج به مدد ایجاد تغییر در محیط و خود انسان است، فراخوانند. باید بار دیگر نظر و عمل به همدیگر بپیوندند.

این پیوند اندیشه و عمل به نحو شگرفی در پیدایش علم جدید مشهود است. در مراحل اولیهٔ تاریخ، انسان یا می کوشید که بر نیروهای مرموز و تهدیدگر طبیعت به مدد جادو سلطه یابد، یا به آنها تشخص انسان‌وارببخشد ودر پی آرام‌سازی آنها باشد، هرچند به اعمال ساده ای چون کشاورزی نیز دست می‌زد. بعدها، چنانکه ملاحظه کردیم، بین نظر و عمل جدایی افتاد و عامل این تفرقه فلسفه بود و تصویر انسان به عنوان ناظر جانشین تصویرش به عنوان عامل گردید. ولی با پیدایش علم جدید، رهیافت تازه ای نسبت به تغییر و تحول رخ نمود. زیرا دانشمند جدید می بیند که فقط با به هم ربط دادن پدیده هاست که ما می توانیم روند تحول را درك کنیم، و تاحدودی آن را مهار کنیم، و تحولات مطلوب رابه.بار آوریم واز تحولات نامطلوب جلوگیری کنیم. بدینسان دیگر اندیشه متوجه به یك سپهر برین از هستی و حقیقت لایتغیر نمی گردد؛ بلکه از نو معطوف به محیط تجربی می گردد و این باربر شالوده ای استوارتر از آنچه درمراحل اولیهٔ تمدن بشری بود، قرار می گیرد. وبا رشد و ترقی مداوم علوم، کل رهیافت انسان به اندیشه و معرفت دگرگون شده است. ولازم است این رهیافت یا بینش نوین از نقش اندیشه و معرفت دربرداشت ما از فلسفه منعکس گردد.

طبعاً علوم خاص هیچکدام فی نفسه فلسفه نیستند. ولی علم برطبق تلقی عرف، تصویری از جهان به ما ارائه می کند که نسبت به ارزشهای اخلاقی بی تفاوت است و همهٔ کیفیات و ارزشها را از طبیعت زدوده است. و «بدینسان مسألهٔ همیشگی فلسفهٔ جدید پدید آمده است: رابطهٔ علم با چیزهایی که ما ارج می نهیم و دوست داریم و حاکم بر رفتار و سلوك ما هستند»[58] این مسأله که ذهن فی المثل ایمانوئل کانت را به خود مشغول داشته بود، به صورت «روایت فلسفیِ تعارض مشهور علم و دین درآمد»[59] وفیلسوفان سنتهای اصالت روحی و ایدئالیستی، از عهد کانت، یا بلکه از عهد دکارت به این سو کوشیده اند که این مسأله را با گفتن این حرف حل کنند که جهان علم را می توان کماهوحقه حوزهٔ ماده و قسریت[60] شمرد، حوزه ای که به کلی عاری از کیفیات و ارزشهاست، چه «ماده و قسریت بنیادشان در جهان غیرمادی است»[61] به عبارت دیگر

۵۸. جست و جوی یقین، ص ۱۰۳.
۵۹. پیشین، ص ۴۱.

60. mechanism

۶۱. جست وجوی یقین، ص ۴۲.

فیلسوفان کوشیده اند که بین برداشت علمی از جهان، چنانکه دریافتش می کنند، با حکم به واقعیت ارزشها آشتی دهند و این کار را به مدد پروردن چندین روایت از همان نوع حصر دووجهی[62] یا دوگانه انگاری که صفت ممیزهٔ مکتب افلاطون بود، انجام دهند.

پیداست که دیوئی با این شیوهٔ حل مسأله میانه ای ندارد. چه این شیوهٔ حلّ مسأله به نظر او صرفاً برابر است با احیای یك متافیزیك مهجور. ولی هرچند منکر این معنا بود که ارزشهای لایتغیر وجودداشته باشند، که فراتر از جهان متغیر باشند، هرگز قصد ناچیز شمردن یا انکار ارزشها را نداشت. لذا براثر گرایشش به اصالت طبیعت، ملزم به قبول این نظر است که ارزشها به یك معنا در درون طبیعت به حاصل می آیند، و پیشرفت در معرفت علمی هیچگونه تهدیدی نسبت به واقعیتِ ارزش دربر ندارد. «چرا ما در صددآن نیستیم که دستاوردهای علمی رادرجهت اصلاح قضاوتهایمان درباب ارزشها به کار بریم و اعمالمان را چنان تنظیم کنیم که ارزشها را امن تر و استوارتر و ریشه شان را در عالم هستی پایدارتر بگرداند؟»[63] این وظیفهٔ فیلسوف نیست که به طور کلی ثابت کند که ارزشهایی وجود دارند. زیرا اعتقاد به ارزش و داوریهای ارزشی ازویژگیهای لاینفك انسان است؛ وهر فلسفهٔ تجربی اصیلی از این واقعیت آگاه است. «آنچه ذاتاً از انسان لاینفك است، وجودش نیاز به دلیل ندارد.»[64] ولی عواطف انسان، و آرزوها، اهداف و طرح و تدبیرهایش نیاز به جهت وراهبری دارد، و این فقط ازطریق معرفت ممکن است. دراینجا فلسفه می تواند رهنمود بدهد. فیلسوف می تواند ارزشها و آرمانهای پذیرفتهٔ یك جامعهٔ معین را در پرتو پیامدهای آنان وارسی کند، و هم می تواند درجهت حل تعارضهای بین ارزشها و آرمانها که دریك جامعه پدید می آید با راهنمایی به سوی امکانات جدید بکوشد، و بدینسان موقعیتهای نامتعین یا بغرنج را در محیط فرهنگی به موقعیتهای متعین تبدیل کند.

بدینگونه نقش فلسفه هم انتقادی است وهم سازنده یا بازسازنده. وبا نظر به بازسازی است که نقش انتقادی دارد. لذا می توانیم بگوییم که فلسفه اساساً عملی است. و از آنجا که مسألهٔ رقابت فیلسوف با دانشمند در زمینهٔ علمی او مطرح نیست، طبعاً دیوئی بر فلسفهٔ اخلاقی و اجتماعی و فلسفهٔ تعلیم و تربیت تأکید دارد. البته درست است که فیلسوف به هیچ وجه محدود و مقید به این مباحث نیست. چنانکه دیوئی در کتاب *مطالعاتی درنظریهٔ منطقی* می گوید فلسفهٔ تجربی[65]، در حوزهٔ پژوهش خود شامل همهٔ وجوه تجربهٔ انسانی از جمله تجربهٔ علمی و

62. dichotomy

۶۳. جست و جوی یقین، ص ۴۲.

۶۴. پیشین، ص ۲۹۹.

65. Philosophy of experience

اخلاقی و دینی و زیبایی شناختی است و دربردارندهٔ جهان اجتماعی ـ فرهنگی درصورت سازمان یافتهٔ آن است. و باید پیوندهای متقابل بین این رشته‌های مختلف راپژوهد. ولی اگر ما دراندیشهٔ حل موقعیتهای بغرنج خاص هستیم، آشکار است که فیلسوف در موضعی بهتر از دانشمند نسبت به حل مسائل علمی نیست. بنابراین از این نظرگاه طبیعی است که دیوئی گفته باشد: «وظیفهٔ فلسفهٔ آینده همانا روشن‌سازی اندیشه‌های انسان درباب تعارضات اجتماعی و اخلاقی روزگار خویش است. هدف آن این است که در حدّ طاقت بشری، ابزاری برای پرداختن به این تعارضات و تنازعات باشد.»[۶۶]

حال اگر از فیلسوف انتظار می‌رود که موقعیتهای بغرنج خاصّ را روشن سازد، لاجرم برداشتها و نظریه‌های کلی را باید دست کم گرفت. می‌توانیم فی‌المثل این حکم دیوئی را دریابیم که می‌گوید با آنکه بحث فلسفی درگذشته «بروفق دولت و فرد به طور کلی»[۶۷] انجام می‌شده، آنچه واقعاً موردنیاز است، عطف توجه به «این یا آن گروه افراد، این یا آن انسان عینی، این یا آن نهاد خاصّ یا سازمان اجتماعی است.»[۶۸] به عبارت دیگر، هنگامی که دیوئی می‌خواهدبرنقش عملی فلسفه تأکید کند، تمایلی به دست کم گرفتن برداشتها و نظریه‌های کلی که جدا از زندگی و تجربهٔ عینی‌اند دارد. و آنها را وابسته به بینشی می‌داند که فلسفه را فعالیتی یکسره نظرپردازانه می‌انگارد. درواقع رهیافت او بیانگر اعتراض او به جدایی نظر از عمل است.

بیشك خوانندگان اعتراض خواهند کرد که همان طور که حل مسائل علمی خاص کار فیلسوف نیست، حل مسائل سیاسی خاصّ هم برعهدهٔ او نیست. ولی دیوئی فی‌الواقع قصد ندارد بگوید که این کار کار فیلسوف است. ادعای او این است که «تأثیر راستین بازسازی فلسفی»[۶۹] باید در تکمیل و توسعهٔ *روشهای* بازسازی موقعیتهای بغرنج خاص باشد. به عبارت دیگر دیوئی دربند «انتقال روش تجربی از حوزهٔ فنی تجربهٔ فیزیکی به حوزهٔ وسیعتر زندگی انسان است.»[۷۰] و پیداست که این انتقال مستلزم نظریهٔ جامعی درباب روش تجربی است، حال آنکه کاربرد روش «متضمن رهنمود اندیشه و معرفت است.»[۷۱] آری دیوئی به هیچ وجه قصد تشویق تدوین روشی که بالفرض دارای یك اعتبار کلی ومطلق و پیشینی[۷۲] باشد ندارد. به نظر او آنچه مورد نیاز است وارسی هوشمندانهٔ پیامدهای بالفعل آداب ورسوم و نهادهای موروثی و سنتی، با نظر به بررسی هوشمندانهٔ شیوه‌هائیست که این آداب ورسوم و نهادها باید تعدیل شوند تا پیامدهای مطلوب به بارآورند. ولی این نکته این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که بخش

۶۶. *بازسازی در فلسفه*، ص ۲۶. ۶۷. پیشین، ص ۱۸۸. ۶۸. پیشین، ص ۱۸۸.
۶۹. *بازسازی در فلسفه*، ص ۱۸۸ ۷۰. *جست وجوی یقین*، ص ۲۷۳. ۷۱. پیشین.

72. *a priori*

اعظم تأمل او وقف تدوین یك نوع منطق عام تجربه و نظریهٔ کلی روش تجربی است.

اگر بگوییم که دیوئی از همهٔ مفاهیم و برداشتها و نظریه‌های کلی بیزار بوده است، تصویر ناهنجار بی لطفی از عملکرد واقعی به دست داده ایم واگر بگوییم که عملا بدون چنین برداشتها و نظریه‌هایی سرکرده است، تصویرمان ازآن هم ناهنجارتر خواهد بود. بدون این چیزها اصولا کسی نمی‌تواند فیلسوف باشد. درست است که او در مقاله‌ای که برای مجموعه‌ای تحت عنوان هوش خلاق[73] (۱۹۱۷) نوشت کمابیش چنین گفت که چون «واقعیت» یك اصطلاح مصداق گراست و بدون تفاوت به هرچیز که رخ دهد دلالت دارد، هیچ نوع نظریهٔ کلی درباب واقعیت «ممکن یا مورد نیاز نیست»[74] و این نتیجه ایست که ظاهراً ازآن مقدمات برنمی‌آید. ولی می‌توان با اطمینان خاطر گفت که خود او در کتاب *تجربه و طبیعت* (۱۹۲۵) چنین نظریه ای پیش نهاده است، هرچند نه نظریه ای درباب واقعیت فراتر ازطبیعت. به همین ترتیب هرچند درکتاب *بازسازی در فلسفه* بحث از دولت را تخطئه می کند، ولی این تخطئه اورا از تدوین نظریه ای درباب دولت بازنمی‌دارد. همچنین هنگامی که تأکید می کند که فلسفهٔ نبریده از زندگی جدید باید به «مسألهٔ احیای اتحاد و تعاون بین عقاید انسان درباب جهانی که درآن می‌زید و عقایدش راجع به ارزشها و اهدافی که باید رهبررفتار او باشد» بپردازد،[75] به مسأله ای اشاره دارد که بدون اندیشه‌هاو برداشتهای کلی نمی تواند مورد بحث و فحص قرارگیرد. درواقع نمی خواهیم به تلویح بگوییم که دیوئی مدام با خود در تناقض است. چه فی المثل ممکن است کسی بحث درباب «دولت» را تخطئه کند و مراد از دولت را یك ذات ابدی بداند، و در عین حال احکام کلّیی مبتنی بر تأملاتش درباب دولتهای بالفعل صادر کند. بلکه مراد ما این است که بگوییم اصرار دیوئی درباب عمل، به مثابهٔ حدنهایی پژوهش دربازسازی یك موقعیت بغرنج خاص، گاهی اورا بدانجا می کشاند که به شیوه ای سخن بگوید که با عملکرد واقعی اش همخوان نیست.

۴. وسیله انگاری: منطق و حقیقت

پیشتر تأکیدی را که دیوئی درمورد پژوهش قائل است، ملاحظه کردیم. تعریف او از پژوهش چنین است: «تبدیل مضبوط یا جهت‌دار یك موقعیت نامتعین به موقعیتی که تمایزات و روابط تشکیل دهنده اش چندان متعین باشد که عناصر موقعیت اصلی را به یك کل یکپارچه و متحد برگرداند.»[76] بنابراین او جویای منطق پژوهش جدیدی است. اگر منطق ارسطویی

73. *Creative Intelligence*

۷۴. هوش خلاق، ص ۵۵. ۷۵. جست وجوی یقین، ص ۲۵۵.

۷۶. منطق، ص ۱۰۴ـ۱۰۵. برتراند راسل ایراد می کند که این تعریف قابل اطلاق به فعالیت یك سرگروهبان پیاده نظام

درچهارچوب تاریخی محض، در ارتباط با فرهنگ یونان ملاحظه شود، «سزاوار ستایشی است که دریافت کرده است»[۷۷] چه تجزیه و تحلیل قابل ستایشی است از «نطق و بیان بشری جدا از عملیاتی است که این گفتار می تواند درآن اثر بگذارد.»[۷۸] درعین حال تلاش برای حفظ منطق ارسطوئی، در زمانه‌ای که پیشرفت علم زمینهٔ هستی شناختی ذاتها و انواعی را که این منطق برآن مبتنی بود، بی‌پایه کرده است «همانا منشأ اصلی اغتشاش موجود در نظریهٔ منطق است.»[۷۹] به علاوه، اگر این منطق حفظ شود، ودرعین حال پیشفرضهای هستی شناختی‌اش رد شود، لاجرم مبدل به دستگاهی کاملا صوری خواهد شد که به عنوان منطق پژوهش کاملا نارسا خواهد بود. البته، منطق ارسطویی به صورت سرمشق، به معنائی که دریك طرح یکپارچه هم عقل عرفی[۸۰] و هم علم زمانه‌اش را جمع آورده، باقی خواهد ماند. ولی زمانهٔ آن، زمانهٔ ما نیست، و آنچه ما نیازمندیم یك نظریهٔ منسجم پژوهش است که در سایر حوزه‌ها «الگوی معتبر پژوهش تجربی و علمی را در علم»[۸۱] قابل استفاده سازد. این به معنای چنین حکمی نیست که همهٔ حوزه‌های پژوهش باید به علوم فیزیکی تحویل یابد. بلکه مراد این است که منطق پژوهش تاکنون عمده‌ترین جلوه‌اش را در علوم فیزیکی یافته است، و اینك لازم است که انتزاعی شود و تبدیل به منطق عام پژوهش گردد، به طوری که بتواند در تمام «پژوهشهایی که مربوط به بازسازی عمدی تجربه است»[۸۲] به کار رود. بدینسان به یاد درخواست هیوم می‌افتیم که می‌گفت روش تجربی پژوهش که بارور بودنش در علوم فیزیکی و فلسفهٔ طبیعی ثابت شده، باید در حوزه‌های زیبایی شناسی، اخلاق و سیاست هم به کار رود. ولی دیوئی، برعکس هیوم، برداشت پیشرفته‌ای از این منطق پژوهش پیش می‌نهد.

تلخیص این برداشت دراینجا عملی نیست. ولی به ویژگیهایی از آن می‌توان اشاره کرد. به طور کلی، منطق به عنوان علم آلی[۸۳] درنظر گرفته می‌شود، یعنی ابزاری برای هوشمندانه و نه کورکورانه شمردن عملی که در بازسازی یك موقعیت بغرنج یا نامتعین به کار می‌رود. عمل هوشمندانه مستلزم فرض یك روند اندیشه یا پژوهش است و این خود مستلزم نمادسازی و تدوین گزاره‌ای است. گزاره‌ها به طور کلی ابزارهای منطقی لازم برای رسیدن به یك حکم

←

است که مجموعه‌ای از سربازهای جدید را به یك گروهان مبدل می‌گرداند حال آنکه چنین فعالیتی را به سختی می‌توان به عنوان یك روند پژوهش توصیف کرد. مقایسه کنید با کتاب زیر:

The Philosophy of John Dewey, edited by P. A. Schilipp, P. 143.

۷۷. پیشین، ص ۹۴. ۷۸. منطق، ص ۱۰۴ـ۱۰۵. ۷۹. پیشین.

80. common sense

۸۱. منطق، ص ۹۸. ۸۲. *بازسازی در فلسفه*، ص ۱۳۸.

83. instrumental

نهائی اند که اهمیت وجودی دارد؛ و حکم نهائی پس از طی یك سلسله احکام واسط حاصل می گردد. لذا حکم را می توان چنین وصف کرد: «روند مداوم حل یك موقعیت نامتعین و بلاتکلیف و تبدل آن به یك موقعیت متعین و منسجم، از طریق عملیاتی که محتوای داده شدهٔ اصلی را دگرگون می سازد.»[۸۴] بدینسان کل روند صدور حکم و عقل ورزی می تواند بسان مرحله ای از اعمال هوشمندانه، ودرعین حال بسان ابزاری برای بازسازی بالفعل یك موقعیت ملاحظه شود. گزاره های کلی فرمولهایی ازشیوه های ممکن عمل یا عملیات اند.[۸۵] همه ازنوع «اگر/آنگاه»[۸۶] اند. اگر اندیشهٔ منطقی آلی باشد، اعتبارش ازروی موفقیتش معلوم می گردد. لذا معیار اعتبار عبارتست از«دقیقاً درجه ای که درآن اندیشه عملا گره مشکل [موقعیت بغرنج] را می گشاید و به ما اجازه می دهد که با شیوه های مستقیم تر تجربه ای که فی الفوردارای ارزش مطمئن تر و عمیقتر شده اند، پیش برویم.»[۸۷] دیوئی، بر وفق این برداشت، این تصوّر را که اصول اساسی منطق همانا حقایق پیشینی اند که مقدم برهر پژوهشی محرز گردیده اند، رد می کند و آنها را چنین می نمایاند که در طی روند پژوهش تکوین می یابند. آنها نمایانگر شرایطی هستند که در طی روند مستمرّ پژوهش. در موفقیت آن نقش دارند یا مورد نیاز آنند. درست همان طور که قوانین علّی خصلتاً کارکردی[۸۸] اند، اصول اولیهٔ منطق هم همین طورند. اعتبارشان برحسب موفقیتشان سنجیده می شود. بدینسان وسیله انگاری (اصالت آلی) در منطق با اصالت طبیعت دیوئی پیوند دارد. اصول اساسی منطق حقایق ابدی نیستند که فراتر از جهانِ تجربیِ متغیّر باشند وبه غریزه و فطرت دریافته شوند. بلکه در روند واقعی رابطهٔ فعال انسان با محیطش ساخته و پرداخته می شوند.

دیوئی در مقاله‌ای که درباب سیر تکوینی پراگماتیسم امریکائی نوشته است، وسیله انگاری را چنین توصیف می کند: «کوششی برای تشکیل نظریهٔ منطقی دقیقی ازمفاهیم، احکام و استنتاجها به صور مختلف، به مدد این ملاحظه که اندیشه چگونه درشکل یابی تجربی پیامدهای آینده عمل می کند.»[۸۹] ولی نظریهٔ حقیقت وسیله انگارانه هم وجود دارد. و بهتر است اشارت اجمالیی هم دراین باب داشته باشیم.

دیوئی درپانویسی از کتاب منطق می گوید: «بهترین تعریف حقیقت (صدق) از نظرگاه

۸۴. منطق، ص ۲۸۳.

۸۵. پیشین، ص ۲۶۴.

86. iflthen

۸۷. *مطالعاتی درنظریهٔ منطق*، ص ۳. دیوئی غالباً اصطلاح پژوهش را همچون غنی تر و عمیق ترساختن تجربه تصویر می کند.

88. functional

89. *Twentieth Century Philosophy*, edited by D. D. Runes, PP. 463-4 (New York)

منطقی، که من می شناسم همانا تعریف پیرس است»[۹۰] یعنی اینکه می گوید «حقیقی» (صادق) عقیده ایست که مقدراست سرانجام از سوی همهٔ پژوهندگان پذیرفته شود. او همچنین این قول پیرس را موافقانه نقل می کند که حقیقت همانا مطابقت یك گزارهٔ انتزاعی با حد آرمانیی است که پژوهش بی پایان گرایش به این دارد که به آن اعتقاد علمی بیاورد. دیوئی درجای دیگر برآن است که اگر پرسیده شود هم اکنون و هم اینجا، بدون توجّه به حدّ آرمانی هر پژوهشی، حقیقت چیست؟ پاسخ این است که گزاره یافرضیه‌ای صادق یا کاذب است که ما را به هدفی که درمدّنظر داریم نزدیك کند یا از آن دورگرداند. به عبارت دیگر «فرضیه ای که کارائی دارد، همانا فرضیه‌ای *صادق* است.»[۹۱] به عقیدهٔ دیوئی این برداشت از حقیقت (صدق) محصول طبیعی برداشت پراگماتیستی از معناست.

دیوئی با دقت نظر خاطر نشان می سازد که اگر گفته شده است که حقیقت همان مفیدبودن یا مفید است، این قول بدان معنی نیست که حقیقت را با «بعضی اهداف شخصی محض، یا منفعتی که کسی دل درهوای آن بسته باشد» باید یکسان گرفت.[۹۲] اندیشهٔ فایده دراین زمینه باید درارتباط با روند تبدیل یك موقعیت بغرنج، تعبیر وتفسیر شود. و موقعیت بغرنج چیزی است همگانی و عینی. فی المثل یك مسألهٔ علمی، یك نگرانی روانی خصوصی نیست، بلکه یك مشکل عینی است که به مدد روشهای عینی مناسب حل و فصل می شود. به این دلیل دیوئی پرهیز داردکه همزبان با جیمز بگوید که حقیقت رضایت بخش است یا آنست که رضای خاطر می بخشد. چه این نحوهٔ سخن گفتن رضایت عاطفی خصوصی را القا می کند. و اگر واژهٔ «رضایت بخش» به کار رود، باید بدانیم که رضایت بخشی مورد بحث، ارضای خواستهای یك موقعیت بغرنج عام است، نه ارضای نیازهای عاطفی هر فرد. به این جهت شاید در موردی خاص حل یك مسألهٔ علمی رنج و محنت بسیاری برای نوع انسان دربرداشته باشد. مع الوصف تا آنجا که کارآیی دارد یا مفیدیتش را با تبدیل یك موقعیت مسأله ساز عینی نشان می دهد، صادق و «رضایت بخش» است.

دیوئی با آنکه تأکید می ورزد که وسیله انگاری با ربط دادن اهواء و آرزوها و نیازهای عاطفی فرد به حقیقت، عینیت آن را انکار نمی کند، در عین حال البتّه به خوبی آگاه است که نظریه اش نقطهٔ مقابل حقایق ابدی لایتغیّر است. در واقع پیداست که او آگاهانه طالب این تقابل است. او نظریهٔ حقایق ابدی لایتغیر را متضمن نوعی متافیزیك یا برداشت ازواقعیت می داند که ناشی از فرق نهادن بین حوزهٔ پدیداری صیرورت و حوزهٔ هستی کامل و لایتغیر است که به صورت

۹۰. منطق، ص ۳۴۵، پانویس ۶.

۹۱. *بازسازی در فلسفه*، ص ۱۵۶.

۹۲. *بازسازی در فلسفه*، ص ۱۵۷.

حقایق ابدی درك می شود. البته این متافیزیك با اصالت طبیعت دیوئی ناسازگار است. لذا او باید این به اصطلاح حقایق ابدی را وسیله هایی برای به معرفت درآوردن جهان صیرورت، یعنی وسیله هایی که مدام ارزششان را درعمل نشان دهند، تلقی و ارائه کند. به عبارت دیگر، اهمیت و اعتبار آنها کاربردی است، نه هستی شناختی. هیچ حقیقتی مقدس ِ[۹۳] مطلق نیست، ولی بعضی حقایق در عمل یك ارزش کاربردی مدام دارد.

این نظریه که حقایق مقدس ابدی وجود ندارند، ولی همهٔ گزاره هایی که ما صادق می دانیم علی الاصول یا از نظرگاه منطقی محض قابل تجدیدنظرند، آشکارا آثار مهمّی در زمینه های اخلاقی و سیاست دارد. «تعمیم دادن به این شناخت که حقیقی (صادق) به معنای چیزی است که به تحقیق برسد و نه چیز دیگر، این مسؤولیت را بردوش انسان می گذارد که جزییات سیاسی و اخلاقی را رها کند و ریشه دارترین تعصبات را در معرض آزمون پیامدهایش قرار دهد.»[۹۴] به عقیدهٔ دیوئی این یکی از دلایل عمده ایست که چرا نظریهٔ وسیله انگارانهٔ حقیقت در بسیاری اذهان ترس و خصومت برمی انگیزد.

۵. نظریهٔ اخلاقی

با قطع نظر از انتقادهای مربوط به نظریهٔ وسیله انگارانهٔ حقیقت، می توان به اخلاق که به نظر دیوئی به رفتار معقولانهٔ ناظر به هدف، یا سلوك جهت دار آگاهانه می پردازد، روی آوریم. فاعل اخلاقی کسی است که هدفی را وجههٔ نظرِ قرار می دهد که از طریق عمل می توان به آن رسید.[۹۵] ولی دیوئی برآن است که فعالیت یا عملی که آگاهانه متوجه هدفی است که فاعل اخلاقی آن را ارزنده می داند، مستلزم وجود عادات است، یعنی استعدادهای مکتسب برای پاسخ دادن به شیوه ای معین به رده های خاصی از انگیزه ها. «عمل باید پیش از اندیشه، و عادت پیش از قدرت به برانگیختن ارادی اندیشه، به میان آید.»[۹۶] به قول دیوئی تنها انسان است که عادات مربوط به وضع جسمانی را دارد و می تواند راست بایستد و تصور این راست و قائم قرار گرفتن را به هدفی که باید آگاهانه تعقیب شود، درآورد. تصورات ما، نظیر احساسهای ما، مبتنی بر تجربه است. «و تجربه ای که هردوی اینها برآن استوارند، عملکرد عادات است ــ که در اصل عملکرد غرایز است.»[۹۷] اغراض و اهداف ما در عمل از طریق میانجی عادات به ما می رسند.

اصرار دیوئی در مورد ربط روانشناسی عادت به اخلاق، تاحدی ناشی از این اعتقاد اوست

93. sacrosanct

۹۴. *بازسازی در فلسفه*، ص ۱۶۰.
۹۵. مقایسه کنید با *رئوس نظریهٔ انتقادی اخلاق*، ص ۳.
۹۶. *سرشت و سلوك انسان*، ص ۳۰.
۹۷. پیشین، ص ۳۲.

که عادات از آنجا که مقتضی انواع خاصی از عمل‌اند «نفس را تشکیل می‌دهند.»[۹۸] و «شخصیت همانا درهم تنیدن عادات است.»[۹۹] چه اگر چنین درهم تنیدنی که به معنای یکپارچگی هماهنگ و منسجم است، کسبی باشد و نه همچون داده‌ای اصلی، لاجرم نظریهٔ اخلاقی تا آنجا که دربند سیر تکاملی سرشت انسانی است، باید عادات را به حساب آورد.

ولی اصرار دیوئی در مورد روانشناسی عادت ناشی از تصمیم او به گنجاندن اخلاق در ذیل تعبیر و تفسیر اصالت طبیعی کلی او از تجربه نیز هست. اصالت طبیعت نمی‌تواند تصوراتی چون هنجارهای ابدی، ارزشهای مطلق پایدار یا وجود مقنن فراطبیعی اخلاق راپذیرد. کل حیات اخلاقی را، در عین حال که مستلزم ظهور عناصر تازه است، باید به عنوان بسط و تکامل کنش متقابل ارگانیسم و محیطش توصیف کرد. لذا برای فیلسوف اخلاق که به حیات اخلاقی چنانکه واقعاً هست می‌پردازد مطالعهٔ روانشناسیِ زیستی و اجتماعی ضرورت دارد.

پیشتر اشاره شد که از نظر دیوئی محیط صرفاً به معنای محیط طبیعی ونا- انسانی نیست. در واقع از نظرگاه اخلاقی، روابط انسان با محیط اجتماعی‌اش اهمیت طراز اول دارد. چه اشتباه است اگر تصور شود که اخلاق و اخلاقیات *باید* اجتماعی شود. زیرا «اخلاق و اخلاقیات اجتماعی هست.»[۱۰۰] این صرفاً یك امر واقع تجربی است. این حقیقت محرز است که آداب ورسوم ــ که همسانیهای گستردهٔ عادت است ــ تا حد معتنابهی از آنروی وجود دارد که افراد انسانی با نهادهای مشابهی سروکار دارند که درقبال آنها به شیوه‌های مشابهی واکنش نشان می‌دهند. «ولی تاحد بیشتر، آداب و رسوم از آنروی پایدارند که افراد انسانی به عادات شخصی خود در تحت شرایطی که آداب و رسوم پیشین بازنهاده‌اند، شکل می‌یابند. و فرد معمولا همانطور که زبان گروه اجتماعی خود را فرامی‌گیرد، اخلاق را هم کسب می‌کند.»[۱۰۱] این حکم در واقع در حق جوامع اولیه صادق‌تر است. چه در جامعهٔ جدید، لااقل در نوع دموکراتیك غربی، هرفرد با سلسلهٔ وسیعی از الگوهای آداب و رسوم مواجه است. ولی در هرحال، آداب و رسوم از آنجا که مستلزم عمل به شیوه‌های خاص و تشکل بینشهای خاص است، معیارهای اخلاقی را تشکیل می‌دهد. ومی‌توانیم گفت «از نظر مقاصد عملی، اخلاقیات همانا آداب و رسوم، سنن قومی، و عادات جمعی و جاافتاده است.»[۱۰۲]

درعین حال آداب ورسوم به عنوان همسانیهای گستردهٔ عادت، حتی هنگامی که به نیازهای انسان در روابطش با محیطش پاسخ نمی‌دهند، به وجود خود ادامه می‌دهند. و به صورت عملکردهای روزمره‌وار و بدون حضور قلب که درراه رشد و تکامل انسان، دست و پاگیر است درمی‌آیند. و گفتن این حرف بدان معناست که در وجود انسان، علاوه برعادت، عاملی هست که

۹۸. *سرشت و سلوك انسان*، ص ۲۵. ۹۹. پیشین، ص ۳۸. ۱۰۰. *سرشت و سلوك انسان*، ص ۳۱۹.
۱۰۱. پیشین، ص ۵۸. ۱۰۲. پیشین، ص ۷۵.

با اخلاق و اخلاقیات ربط دارد. این عامل همانا انگیزه[۱۰۳] است. در واقع عادات به عنوان استعدادهای مکتسب برای عمل به شیوه های خاص، درقیاس با انگیزه های غریزی ناآموخته و نامکتسب، ثانوی به حساب می آیند.

با این همه، این فرق گذاری مشکلی پدید می آورد. از یك سو انگیزه نمایانگر حوزهٔ صرافت طبع (خودانگیختگی) و لذا امکان بازآرائی عادات بر وفق نیازهای موقعیتهای تازه است. از سوی دیگر انگیزه های انسان به نحوی که غرایزحیوانی انطباق و سازمان یافته اند، عمدتاً آرایش و سازمان و انطباق درستی پیدا نکرده اند. لذا همان اهمیت و برجستگیی را که سلوك انسانی فقط از طریق هدایت شدن به مجاری عادات لازم دارد، کسب می کنند. لذا «جهت فعالیت‌فطری مبتنی بر عادات مکتسب است، و عادات مکتسب فقط از طریق جهت دارساختن انگیزه ها می توانند تعدیل شوند.»[۱۰۴] با این حساب چگونه انسان می تواند قادر به تغییر عادات و آداب و رسومش باشد به نحوی که با موقعیتهای تازه و مقتضات جدید یك محیط متحول همگام باشد؟ چگونه می تواند خود را تغییر دهد؟ این پرسش را فقط با به میان کشیدن مفهوم هوش[۱۰۵] می توان پاسخ داد. وقتی که شرایط متغیر در محیط نشان می‌دهند که یك عادت بیفایده یا مضر است، یا هنگامی که تعارضی بین عادات رخ می‌دهد، انگیزه از ضبط عادت خارج می شود، و جویای جهت تازه می گردد. اگر به حال خود رها شود، با یك قیام بی محابا زنجیر عادات را ازهم می گسلد. این واکنش در حیات اجتماعی به آن معناست که اگر آداب و رسوم یك جامعه فرسوده یا زیانبار شود، و این موقعیت به حال خود رها گردد، لاجرم انقلاب رخ می دهد، مگر اینکه جامعه به کلی بیروح ومتحجر شده باشد. شق دیگرش همانا جهت تازه دادن هوشیارانه به انگیزه ها و تبدیل آنها به آداب ورسوم جدید و آفرینش هوشمندانهٔ نهادهای نوین است. حاصل آنکه «اگر رخنه ای در انبانهٔ عادات پدید آید، انگیزه ها رها می شوند، ولی این وظیفهٔ هوش است که راههائی برای به کارگرفتن آنها پیدا کند.»[۱۰۶]

بنابراین، هوش هنگامی که می خواهد موقعیت اخلاقی بغرنج را دگرگون سازد یا بازسازی کند، به یك معنی باید درباب اهداف ووسائل اندیشه کند. ولی از نظر دیوئی هیچ نوع اهداف ثابتی که ذهن بتواند آنها را به عنوان چیزی که از آغاز داده شده و اعتبار ابدی دارد، وجود ندارد. همچنین قائل به این نیست که هدف همانا ارزشی ابست که فراتر از فعالیتی است که در جهت نیل به آن است. «اهداف عبارتند ازپیامدهای پیش بینی شده ای که ناشی ازفعالیت است

103. impulse

۱۰۴. *سرشت و سلوك انسان*، ص ۳۱۹.

105. intelligence

۱۰۶. *سرشت و سلوك انسان*، ص ۱۷۰.

ودرخدمت معنا و جهت بخشیدن به فعالیت در سیر آتی آن است.»[۱۰۷] هنگامی که ما از شرایط موجود ناراضی هستیم، البته می توانیم در دل خود یك سلسله شرایط تصور کنیم، که اگر تحقق یابد، رضایت به بار می آورد. ولی دیوئی برآن است که تصویری خیالی از این دست فقط هنگامی به صورت هدف اصیل یا غایتی ملموس درمی آید که بر وفق روند عینی و ممکنِ تحقق آنِ یعنی بر وفق «وسائل» طراحی شده باشد. ما باید راههائی را مطالعه کنیم که به مدد فعالیت علّی نتایجی مشابه با آنچه آرزو کرده ایم، به بار می آورد. و هنگامی که خط پیشنهادی عمل را در مد نظر گرفتیم، تفاوت بین وسائل و اهداف در سلسله اعمال اندیشیده شده، رخ می نماید.

البته برای هوش ممکن است که با معیارهای اخلاقی موجود عمل کند. ولی موقعیتهای بغرنجی را ملاحظه می کنیم که مستلزم چیزی فراتر از جا به‌جا کردن برداشتها و معیارهای اخلاقی یك جامعه است. و درچنین موقعیتهایی، این وظیفهٔ هوش است که امکانات رشد یعنی بازسازی تجربه را درك کند و تحقق ببخشد. در واقع «رشد فی نفسه، تنها «هدف» اخلاقی است.»[۱۰۸] همچنین «رشد یا بازسازی مداوم تجربه تنها هدف است.»[۱۰۹]

سؤالی که طبعاً پیش می آید این است که رشد در کدام جهت؟ بازسازی به چه منظور؟ ولی چنین سؤالاتی اگر مربوط به هدف غاییی سوای خود رشد یا خود بازسازی باشد، نمی توانند در قاموس فلسفهٔ دیوئی معنایی داشته باشند. او در واقع اذعان دارد که سعادت یا رضایت نیروهای مکنون در سرشت انسان غایت اخلاقی است. ولی از آنجا که سعادت لامحاله زیستنی است و «زیستن یعنی رشد»[۱۱۰] دوباره به همان نقطهٔ پیشین برمی گردیم. رشدی که غایت اخلاقی است همانا رشدی است که رشد بیشتر را ممکن می سازد. به عبارت دیگر رشد فی نفسه هدف است.

ولی باید به خاطر داشته باشیم که از نظر دیوئی هیچ هدف اصیلی ازوسائل خود جدائی پذیر نیست، یعنی از روند فعلیت یابی اش. و او به ما می گوید: «خوب عبارت از معنایی است که برطبق تجربه متعلق به فعالیتی است که هنگام ظهور تعارض و درگیری انگیزه های مختلف ناسازگار و عادات، به رهایش منسجم و منظمی در عمل ختم می شود.»[۱۱۱] لذا می توانیم بگوییم شاید از نظر دیوئی هدف اخلاقی همانا رشد به معنای تکامل پویای سرشت انسانی یکپارچه و هماهنگ است، به این شرط که حالت ثابت و متعینی از کمال را هدف غائی نگیرد. از نظر دیوئی هیچ هدف غائیی جز خود رشد وجود ندارد. نیل به یك غایت محدود و معین و قابل حصول، افقهای تازه، وظایف تازه و امکانات تازه برای عمل را نمایان می سازد. ورشد اخلاقی عبارتست از درك و تحقق این فرصتها و امکانات.

۱۰۷. پیشین، ص ۲۲۵. ۱۰۸. *بازسازی در فلسفه*، ص ۱۷۷. ۱۰۹. پیشین، ص ۱۸۴.

۱۱۰. *دموکراسی و تعلیم و تربیت*، ص ۶۱. ۱۱۱. *سرشت و سلوك انسان*، ص ۲۱۰.

بنابراین دیوئی می کوشد تا از مفهوم حوزهٔ ارزشهای متمایز از جهان امور واقع خلاص شود. ارزشها، چیزهای داده شده ای نیستند، بلکه به مدد عمل ارزشگذاری یا داوری ارزشی تشکیل می یابند. اینکه بگوییم فلان چیز «رضایت بخش» است داوری نیست. چه این قول صرفاً ساختن یك گزاره از امر واقع است نظیر این قول که فلان چیز شیرین یا سفید است. داوری ارزشی این است که بگوییم فلان چیز به این معنا «رضایت بخش» است که بعضی شرایط خاص را برآورده می سازد.[۱۱۲] فی المثل آیا یك عمل خاص شرایطی برای رشد بیشتر فراهم می کند یا از آنها جلوگیری می کند؟ اگر پاسخ مثبت باشد به این معناست که آن عمل ارزشمند یا یك ارزش است.

ممکن است ایراد کنند که گفتن اینکه فلان چیز شرایط خاصی را برآورده می سازد همانقدر بیان گزارهٔ مربوط به امر واقع است که گفتن اینکه فلان شیء رضایت بخش است، به این معنا که من یا بسیاری کسان یا همهٔ انسانها آن را رضایت بخش می یابند. ولی دیوئی می‌داند که این سؤال که آیا فلان چیز یك ارزش است، همانا این پرسش است که آیا «چیزی است که قابل ستایش و حفظ ولذت بخش باشد.»[۱۱۳] و قول به اینکه آن یك ارزش است همانا گفتن این حرف است که چیزی است که می توان آرزویش را داشت یا از آن لذت برد.[۱۱۴] لذا چنین تعاریفی پدید می آید: «داوری دربارهٔ ارزشها همانا داوری دربارهٔ شرایط و نتایج چیزهای تجربه شده است؛ داوری درباب آن چیزی است که باید تشکل آرزوها، عواطف و کامیابیهای‌مارا تنظیم کند.»[۱۱۵]

باری دیوئی براین تأکید دارد که داوری ارزشی عبارت است از حدّ نهایی یك روند پژوهش که یك موقعیت بغرنج آن را برمی انگیزد. چه این برداشت اورا قادر می سازد که بگوید نظریهٔ او دربارهٔ ارزشها عینیت آنها را از بین نبرده است. چیزی ارزش است که با «نیازها و مقتضیات موقعیت» منطبق باشد،[۱۱۶] یعنی اگر نیازهای یك موقعیت بغرنج معینی را در مورد تبدیل یا بازسازی آن، برآورد. یك داوری ارزشی، همانند یك فرضیهٔ علمی، پیش بینانه است ولذا از نظر تجربی قابل تحقیق است. «ارزیابی اعمال به عنوان بهتر یا بدتر، کم یا بیش کاراتر، همانند گزاره های غیرارزشی راجع به موضوعات غیرشخصی، از نظر تجربی موجه اند.»[۱۱۷] انتقال روش تجربی از فیزیك به اخلاق البته بدین معناست که همهٔ داوریها و عقاید در باب ارزشها را

۱۱۲. مقایسه کنید با جست و جوی یقین، ص ۲۶۰. ۱۱۳. پیشین، ص ۲۶۰.
۱۱۴. «بنابراین داوری درباب آنچه آرزو می شود ولذت می‌دهد، ناظر به عمل آینده است؛ ونه فقط عملا چنین است بلکه حقا هم چنین است.» پیشین، ص ۲۶۳.
۱۱۵. جست و جوی یقین، ص ۲۶۵.
۱۱۶. *نظریهٔ ارزش سنجی*، ص ۱۷. ۱۱۷. پیشین، ص ۲۲.

باید بسان فرضیه نگریست. ولی اینگونه تعبیر و تفسیر کردن آنها، همانا انتقال آنها از حوزهٔ ذهنی به حوزهٔ عینی یا تحقیق پذیر است. و تعیین حدود و ثغور آنها باید با همان دقت و احتیاطی که در مورد فرضیه‌های علمی صورت می گیرد. انجام گیرد.

۶. ملاحظاتی درنظریهٔ اجتماعی و آموزشی

تأکید دیوئی درباب رشد آشکارا بدین معنی است که تشخص یا شخصیت چیزی قابل حصول و در حال تکوین مداوم است. ولی البته فرد انسانی یك «اتم» جدا افتاده نیست. مسأله این نیست که یك فرد طبق تعهد، نظری به محیط اجتماعی خود دارد: بلکه او، چه بخواهد، چه نخواهد، موجودی اجتماعی است و همهٔ اعمال او «انگ جامعهٔ او را دارد، همچنانکه زبانش چنین است.»[118] این حکم حتی در حق اعمالی که جامعه به طور کلی آنها را تخطئه می کند صادق است. روابط انسان با همنوعانست که به او فرصتهایی برای عمل و وسائلی برای استفاده از چنین فرصتها می بخشد. و این حکم درحق دزد شبگرد یا دلال تجارت برده های سفید کمتر از مردمان انساندوست صادق نیست.

در عین حال محیط اجتماعی با نهادهایش باید به نحوی سازمان و تعدیل یابد که به‌احسن وجه بتواند استعدادهای افراد را به شیوه های مطلوب، به حداکثر ارتقاء ممکن اعتلا دهد. دربادی نظر با یك دور باطل[119] مواجه هستیم. از یك سو عادات عمل و اهداف فرد در محیط اجتماعی موجود شکل می گیرد، و از سوی دیگر اگر قراراست‌که محیط اجتماعی تحول یا تعدیل یابد، این کار فقط به مدد افراد، حتی افرادی که با هم کار می کنند و اهداف مشترکی دارند، انجام می گیرد. حاصل آنکه چگونه برای فردی که لامحاله در قید و قالب محیط اجتماعی خویش است ممکن است که به شیوه ای آگاهانه و فعال همت به تغییر محیط بگمارد؟

پاسخ دیوئی همانست که انتظارش را داریم، یعنی اینکه هنگامی که یك موقعیت بغرنج پیش می آید، نظیر تعارض بین نیازهای روزافزون انسان از یك سو و نهادهای اجتماعی موجود، دراین صورت انگیزه اندیشه را تحریك می کند و پژوهش درجهت تبدیل یا بازسازی محیط اجتماعی می افتد. همچنین در اخلاقیات، وظایف جاری و عاجل همواره اندیشهٔ دیویی را به خود مشغول می‌دارد. نقش فلسفهٔ سیاسی همان نقادی نهادهای موجود در پرتو تکامل و نیازهای متغیر انسان و تشخیص و تعیین امکانات آینده برای برآوردن نیازهای حال است. به عبارت دیگر دیوئی فلسفهٔ سیاسی را همچون وسیله‌ای برای عمل عینی می نگرد. مراداو این است که کارفیلسوف سیاسی این نیست که مدینه‌های فاضله بسازد. او همچنین به خودش

۱۱۸. *سرشت و سلوك انسان*، ص ۳۱۷.

119. vicious circle

اجازه نمی‌دهد که به وسوسهٔ توصیف و تصویر «دولت»، یعنی مفهوم اساسی یك دولت که باید جاودانه معتبر باشد، کشیده شود. چه در غلتیدن به این کار همانا صحه گذاردن ما حتی به نحوی ناخودآگاهانه، بر وضع موجود است، یعنی وضع موجود دولتی که چه بسا در معرض داوری و نقد و انتقاد بوده است. در هرحال با راه حلهایی که می‌خواهد متعلق به همهٔ نهادها باشد، پژوهش به مشکل می‌افتد، به جای آنکه تسهیل شود. فی المثل اگر بخواهیم ارزش نهاد مالکیت خصوصی را در یك جامعه در یك دورهٔ خاص تعیین کنیم، هیچ فایده ندارد که یا قائل باشیم که مالکیت خصوصی یك حق مقدس و لغوناپذیر و ابدی است، یا قائل باشیم که مالکیت همواره در حکم دزدی است.

روشن است که روند نقادی نهادهای اجتماعی موجود و نشان دادن راه منتهی به امکانات عینی تازه مستلزم وجود معیاری است که انسانها بتوانند به آن استناد کنند. و از نظر دیوئی معیار همهٔ چنین نهادهایی، اعم از سیاسی، حقوقی، یا صنعتی همانا «مددی است که آنها به رشد کلی هر یك از افراد جامعه می‌رسانند.»[۱۲۰] به این دلیل است که او از دموکراسی دفاع می‌کند، چه آن را مبتنی بر «ایمان به استعدادهای سرشت انسان، ایمان به هوش و درایت بشر و قدرت تجربهٔ مشترك و همکارانه» می‌داند.[۱۲۱] مع الوصف بر آن است که «نخستین شرط یك جامعهٔ منظم دموکراتیك همانا یك نوع معرفت و بصیرت است که هنوز موجود نیست»[۱۲۲]، هرچند می‌توانیم به بعضی از شرایطی که برای وجود و احراز آن لازم است، اشاره کنیم. دموکراسی چنانکه ما می‌شناسیمش عبارتست از زمینهٔ کاربرد آزادانهٔ روش تجربی در پژوهش اجتماعی و اندیشه، که برای حل مسائل عینی اجتماعی، سیاسی و صنعتی لازم است.

پیشتر ملاحظه کردیم که از نظر دیوئی، غایت اخلاقی همانا رشد است، و معیار ارزیابی ارزش نهادهای اجتماعی و سیاسی همانا میزانی است که آنها این رشد را تسهیل می‌کنند. اندیشهٔ رشد، کلید نظریهٔ آموزشی (تعلیم و تربیتی) او نیز هست. در واقع «روند آموزشی یکسره با روند اخلاقی یگانه است.»[۱۲۳] و تعلیم و تربیت عبارتست از «نیل به آن میزان و نوع از رشد که از امکانات موجود برمی‌آید.»[۱۲۴] از این حرف برمی‌آید که همانطور که استعداد رشد یا تکامل با پایان رسیدن سن بلوغ کاهش نمی‌یابد، تعلیم و تربیت نباید همچون مرحلهٔ آمادگی برای زندگی انگاشته شود. بلکه خود روندی از زندگی است.[۱۲۵] در واقع «روند تعلیم و تربیتی غایتی.

۱۲۰. *بازسازی درفلسفه*، ص ۱۸۶. ۱۲۱. *مسائل انسان*، ص ۵۹.

۱۲۲. *جامعه و مسائل آن*، ص ۱۶۶. در این اثر است که مفصل‌ترین بحث دیوئی دربارهٔ دولت آمده است.

۱۲۳. *بازسازی در فلسفه*، ص ۱۸۳.

۱۲۴. پیشین، ص ۱۸۴ـ۱۸۵.

۱۲۵. این نظرگاه در آثار دیگر او از جمله *اعتقادنامهٔ آموزشی من* به تفصیل بیان شده است.

در ورای خود ندارد، بلکه خود غایت خویش است.»[۱۲۶] البته تعلیم و تربیت درسی و کلاسی به پایان می‌رسد، ولی نفوذ آموزشی جامعه، روابط اجتماعی و نهادهای اجتماعی، بزرگسالان را نیز همانند جوانترها دربرمی‌گیرد. و اگر تعلیم و تربیت را به معنایی وسیع درنظر بگیریم، چنانکه باید بگیریم، می‌توانیم اهمیت تأثیر آن اصلاحات اجتماعی و سیاسی را که افزایندهٔ رشد وبرانگیزانندهٔ واکنشهای تسهیل کنندهٔ تکامل بیشتر انگاشته می‌شوند، ملاحظه کنیم. اخلاقیات، تعلیم و تربیت و سیاست سخت در هم تنیده اند.

دیوئی با داشتن چنین بینش کلّیی از تعلیم و تربیت، طبعاً بر لزوم این امر تأکید دارد که آموزشگاه تا آنجا که مقدور است باید به صورت یك جامعهٔ واقعی ساخته شود، تا زندگی اجتماعی را در هیأتی ساده‌تر بازسازی کند و بدینسان تکامل استعداد کودك را برای شرکت در حیات اجتماعی به طور کلی افزایش دهد. به علاوه، چنانکه انتظار می‌رود بر لزوم آشناساختن کودکان با پژوهش هوشمندانه تأکید دارد. دیوئی که از تضاد بین فقدان علاقهٔ بسیاری از کودکان به آموزش مدرسه ایشان و علاقه شان به فعالیتهای بیرون ازمدرسه که درآنها می‌توانند به نحوی شخصی و فعال سهیم باشند، تکان خورده بود، چنین نتیجه گرفت که روشهای مدرسه‌ای باید چنان تغییر و تحول یابد که حتی‌المقدور به کودکان اجازهٔ شرکت فعالانه درروندهای عینی پژوهشی که از موقعیتهای بغرنج تا رفتار یا اعمال صریح لازم برای دگرگون‌سازی موقعیت را دربرمی‌گیرد، بدهد. ما نمی‌توانیم وارد جزئیات بیشتری از اندیشه‌ها و آراء دیوئی درباب تعلیم و تربیت به معنای عادی کلمه بشویم. اعتقاد اصلی او این است که تعلیم و تربیت نباید صرفاً آموزش رشته‌های درسی مختلف باشد، بلکه باید کوششی یگانه و منسجم برای پرورش و تکامل شهروندانی باشد که به مدد کاربرد مؤثر درایت خود در زمینه‌ای اجتماعی قادر به ارتقای رشد جامعه باشند.

۷. دین در فلسفه‌ای اصالت طبیعی

دیوئی سالهای مدیدی بالنسبه دربارهٔ دین خاموش بود. در کتاب *سرشت وسلوك انسان* (۱۹۲۲) از دین به عنوان «احساس کل»[۱۲۷] سخن گفت و چنین اظهارنظر کرد که: «تجربهٔ دینی تا آنجا که ما در بحبوحهٔ تلاش برای پیش‌بینی و تنظیم موضوعات آینده، براثر احساس یك کل گسترنده، مقهوریم و سپرافکنده ایم یك واقعیت است.»[۱۲۸] و در کتاب *جست‌وجوی یقین* (۱۹۲۹) می‌بینیم‌که می‌گوید طبیعت، از جمله انسان، چون به عنوان منبع آرمانها و امکاناتِ دستاوردها، و معدن همهٔ خیروخوبیها ملحوظ شود، می‌تواند یك رهیافت دینی

۱۲۶. *دموکراسی و تعلیم و تربیت*، ص ۵۹. ۱۲۷. *سرشت و سلوك انسان*، ص ۳۳۱.
۱۲۸. پیشین، ص ۲۶۴.

برانگیزد، که می‌توان آن را احساس امکانات هستی و تسلیم به انگیزهٔ تحقق آنها توصیف کرد.[۱۲۹] ولی اینها کمابیش اظهارنظرهای اتفاقی اوست و فقط در سال ۱۹۳۴ بود که دیوئی واقعاً به موضوع دین در کتاب *ایمانی مشترك* روی آورد. این کتاب مجموعهٔ سخنرانیهای بنیادتری[۱۳۰] است که در دانشگاه ییل ایراد شده بود.

باری دیوئی با آنکه پیشترها دربارهٔ دین کم نوشته بود، این نکته را روشن ساخته بود که هرگونه اعتقاد و آداب و آئین دینی را رد می کند. ودر واقع روشن بود که اصالت طبیعت تجربی او جایی برای اعتقاد به یك موجود الوهی فراطبیعی و پرستش او ندارد. درعین حال دیوئی این را هم روشن کرده بود که برای چیزی که آن را رهیافت دینی می نامید ارزشی قائل است. و در *ایمانی مشترك* می بینیم که بین اسم «دین» وصفت «دینی» فرق می گذارد. او اسم را، یعنی اعتقادات و اعمال و نهادهای دینی معین را رد می کند. اما صفت را می پذیرد، یعنی ارزش دین را به عنوان کیفیتی از تجربه تأیید می کند.

باید دانست که دیوئی ازهیچ گونه تجربهٔ دینی و عرفانی خاص که ممکن است مؤید اعتقاد به الوهیت فراطبیعی باشد، سخن نمی گوید. کیفیتی که در مدّنظر دارد کیفیتی است متعلق به تجربه‌ای که عرفاً نمی تواند دینی انگاشته شود. فی المثل تجربه یا احساس یگانگی با جهان، با طبیعت همچون یك کل، چنین کیفیتی را داراست. و در *ایمانی مشترك* کیفیت «دینی» بودن را با ایمان به «یگانگی نفس از طریق اتحاد با غایات آرمانی انحصاری، که تخیل به ما عرضه می‌دارد و ارادهٔ انسانی درقبال آن همچون چیزی که قابل مهارکردن آرزوها و انتخابهای ماست، واکنش نشان می‌دهد»[۱۳۱] پیوند می زند.

اما دربارهٔ کلمهٔ «خدا» دیوئی آمادگی آن را دارد که این کلمه را بپذیرد، به این شرط که نه به معنای یك وجود فراطبیعی موجود، بلکه به معنای وحدت امکانات آرمانیی که انسان می تواند از طریق عقل و عمل تحقق بخشد، درنظر گرفته شود. «ما نه در حضور آرمانهایی هستیم که در عالم هستی تجسم یافته باشد، و نه آرمانهایی که صرفاً آرمانهایی بی ریشه و خواب و خیال و مدینهٔ فاضله باشند. چه نیروهایی در طبیعت و جامعه هست که این آرمانها را تکوین و از آنها حمایت می کند. اینها بعدها به مدد عمل با هم یگانه می شوند و انسجام و صلابت می یابند. همانا این رابطهٔ *فعال* بین آرمان و عمل است که من به آن نام «خدا» می‌دهم.»[۱۳۲]

به عبارت دیگر چنین فلسفهٔ اصالت طبیعیی نمی تواند جایی برای خدا، آنچنانکه درادیان یهودی، مسیحی و اسلام دریافته می شود، داشته باشد. ولی فلسفه‌ای تجربی‌باید به معنایی از

۱۲۹. مقایسه کنید با جست و جوی یقین، ص ۲۸۸ ـ ۲۹۱.

130. Terry Foundation

۱۳۱. *ایمانی مشترك*، ص ۳۳.   ۱۳۲. *ایمانی مشترك*، ص ۵۰ـ۵۱.

کلمهٔ دین، جایی برای دین پیدا کند. لذا کیفیت «دینی» بودن، باید از تجربیات دینی خاص ــ یعنی تجربه‌هایی که وجود موجود فراطبیعی را مسلم می‌گیرند ــ جدا شود و با سایر صور تجربه پیوند یابد. چنانکه دیوئی در *ایمانی مشترک* خاطرنشان می‌سازد، صفت «دینی» می‌تواند به رهیافتهایی اطلاق شود که در قبال هرموضوع یا آرمانی اتخاذ می‌گردد. این صفت می‌تواند بر تجربهٔ زیبایی شناختی، علمی یا اخلاقی یا رفاقت یا عشق اطلاق گردد. بدین معنی، دین می‌تواند به کل زندگی تسرّی یابد. ولی خود دیوئی بر خصلت دینی تجربهٔ اتحاد نفس تأکید می‌کند. و آن را چنین توصیف می‌کند که «نفس همواره معطوف به چیزی فراتر از خویش است.»[۱۳۳] و یگانگی آرمانی اش مبتنی بر هماهنگی نفس با جهان، با طبیعت به عنوان یك کل است. و چنانکه دیدیم دیوئی دراینجا بر سیر به سوی تحقق امکانات آرمانی تأکید می‌کند. شاید بتوان از او انتظار داشت که قائل به وجود یك مبدأ فعال الوهی دست اندرکار درطبیعت و از طریق طبیعت، برای تحقق و حفظ ارزشها باشد. ولی با آنکه بسیاری از آنچه می‌گوید در جهت چنین تصور و انتظاری است، اما اصالت طبیعت او، او را از برداشتن چنین قدمی باز می‌دارد.

۸. اظهارنظر انتقادی درباب فلسفهٔ دیوئی

اگر مراد ما از متافیزیك مطالعهٔ یا آموزهٔ واقعیت فراتجربی باشد، فلسفهٔ دیوئی متافیزیك نیست. ولی هرچند او ــ چنانکه پیشتر هم اشاره شد ــ لااقل در یك موقع منکر این است که هیچ نوع نظریهٔ کلی مربوط به واقعیت موردنیاز یا حتی ممکن باشد، ولی به خوبی روشن است که او جهان نگری خاصی برای خود دارد. و جهان نگریها کلا در ذیل عنوان متافیزیك رده بندی می‌شوند. اگر گفته شود که او جهان را همانطور که می‌یابد تلقی می‌کند، گفته‌ای ساده‌دلانه است. چه واقعیت صریح این است که او جهان را تعبیر و تفسیر می‌کند. به این جهت، علی‌رغم هرآنچه در مخالفت با نظریه‌های کلی گفته است، ولی هر کوششی را برای تعیین به قول خودش «خصلتهای کلّی» همهٔ انواع هستی را منع نمی‌کند. کاری که او می‌کند تأکید براین است که «بصیرت کلی داشتن به هستی که به تنهایی می‌تواند متافیزیك را به هر معنای مفهوم در تجربه‌ای تعریف کند، خود یك امر واقع اضافی و حاصل کنش متقابل[۱۳۴] است، و لذا همانند هر رویداد طبیعی دیگر نیازمند به درایت است: یعنی بحث و فحص در آثار و پیامدهای آنچه کشف می‌کند. جهان سلسلهٔ خودنمایانگرِ بی‌نهایتی نیست، حتی فقط به این دلیل که افزودن نمایانگری آن را جهان دیگری می‌سازد»[۱۳۵] تاآنجا که به متافیزیك به معنای هستی شناسی

۱۳۳. پیشین، ص ۱۹.

134. interaction

۱۳۵. *تجربه و طبیعت*، ص ۴۱۴ ـ ۴۱۵. سابقهٔ اشاره به یك سلسلهٔ خودنمایانگر نامتناهی در آموزهٔ رویس است.

اذعان دارد،[۱۳۶] یافته‌های آن همانا فرضیه‌های کارائیست که همانند فرضیه‌های علوم فیزیکی دستخوش تجدید نظر است. علی‌الظاهر جهان‌نگری خود دیوئی چنین فرضیهٔ کارائیست.

این نکته قابل بحث است که این جهان‌نگری نشانه‌هایی از پیشینهٔ هگلیِ دارندهٔ آن را نشان می‌دهد، به‌این معنی که دیوئی به هر حال «طبیعت» را جانشین «روح» هگل می‌کند و تمایل به این دارد که نظامهای فلسفی را در پیوند با فرهنگهایی که آنها را در دامان خود پرورده است تعبیر و تفسیر کند. این نکتهٔ اخیر کمك به تبیین این واقعیت می‌کند که وقتی دیوئی به نظامهای گذشته می‌پردازد، بسیار کم به خود زحمت می‌دهد که به براهین و احتجاجات صاحبان آن نظامها توجه کند، وبه جای آن بر ناتوانی این نظامها در پرداختن به موقعیتهای بغرنج ناشی از فرهنگ معاصر تأکید می‌کند. البته این رهیافت، هماهنگ با برداشت وسیله‌انگارانهٔ او از حقیقت است. ولی نتیجه این است که خوانندهٔ باریك بین و منتقد آثار او این برداشت را پیدا می‌کند که درآثار دیوئی نگرش طبیعی مذهبانه به جهان مسلم انگاشته شده، و اثبات نشده است. و به نظر نگارندهٔ این سطور، چنین برداشتی موجه است. دیوئی به سادگی تصور می‌کند که فی‌المثل روزگار بحث و فحصهای کلامی (الهیاتی) و متافیزیکی سپری شده و چنین بحث و فحصهائی همواره تعصب‌آمیز است. و این ملاحظه که چنین بحث و فحصها یا توضیح و تبیینها همچون وسائلی در خدمتِ فی‌المثل مسائل اجتماعی نیست، کافیست که به او اعتبار چنین تصوری را نشان بدهد.

ممکن است به این ایراد چنین پاسخ دهند که اگر فلسفهٔ تجربی دیوئی و جهان‌نگری کلی او در ارائهٔ یك برداشت منسجم و یکپارچه از تجربه‌ها ـــ به عنوان یك کل ـــ موفق است، دیگر برای دفع فرضیه‌های اضافی که فراتر از مرزهای اصالت طبیعت می‌رود، به توجیه بیشتری نیاز نیست. ولی این سؤال پیش می‌آید که آیا فلسفهٔ دیوئی خود، به عنوان یك کل، فی‌الواقع منسجم است. فی‌المثل این معنی را که او ارزشهای مطلق و غایات ثابت را انکار می‌کند درنظر بگیرید. چنانکه ملاحظه کردیم او بر عینیت ارزشها تأکید دارد؛ ولی آنها را وابسته به موقعیتهای بغرنجی که برانگیزانندهٔ روندهای پژوهش هستند ـــ که سرانجام به داوریهای ارزشی ختم می‌شوند ـــ در نظر می‌گیرد. مع‌الوصف آشکار است که خود دیوئی از «رشد» چنان سخن می‌گوید که گویی ارزشی مطلق و غایتی فی نفسه است، یعنی غایتی که طبیعت انسان و نهایتاً طبیعت واقعیت، آن را تثبیت کرده است. از سوی دیگر به دقت توضیح می‌دهد که قصدش انکار وجود جهانی مقدم برتجربهٔ بشری‌نیست؛ و تصریح می‌کند که ما بسیاری چیزها را به نحوی که گویی مقدم بر تجربهٔ ما از آنهاست، تجربه می‌کنیم. در عین حال گرایش نیرومندی وجود دارد که «تجربه» را بر وفق بازسازی موقعیتها، یعنی بازسازیی که جهان را متفاوت با آنچه بدون

۱۳۶. دیوئی خودش فی‌المثل به مقولهٔ علیت می‌پردازد.

اندیشیدن عملی انسان می سازد، تفسیر کند. و این اشاره به نظریه‌ای درباب تجربهٔ خلاقه‌ای دارد که می کوشد دادهٔ مقدم را به یك نوع «شيء في نفسه»[۱۳۷] مرموز تبدیل کند.

البته وجود نایکدستی دراندیشهٔ دیوئی، اصالت طبیعت [او] را نفی نمی کند. ولی به هرحال نظرگاه اصالت طبیعی را بازمی نمایاند که اگر دیوئی توانسته بود یك جهان‌نگری یا تفسیر تجربهٔ کاملا یکپارچه و منسجم ارائه کند، کمتر از این در معرض انتقاد بود. پیداست که کافی نیست پاسخ دهیم که برمبنای مقدمات خود دیوئی، جهان‌نگری او فرضیهٔ کارائی است که باید در بوتهٔ «پیامدها»یش آزموده شود، نه با فقدان نسبی بحث و برهانهای پیشاپیش، به نفع آن. چه «کارائی» یك جهان‌نگری دقیقاً در این قابلیت آن نشان داده می شود که می تواند به ما اِشراف مفهومی منسجمی بر داده‌ها ببخشد.

اگر به نظریهٔ منطقی دیوئی هم‌روی آوریم باز به مشکلات معتنابهی برمی خوریم. فی المثل با آنکه او قبول دارد که اصول اساسی منطقیی هستند که مدام فایدهٔ عینی‌شان را به عنوان ابزاری در پرداختن به موقعیتهای بغرنج نشان داده‌اند، اصرار می‌ورزد که نظرگاه منطقی محض هیچ اصلی مقدس و مصون نیست، و همه علی الاصول قابل تجدیدنظرند. در عین حال دیوئی آشکارا برآن است که هوش نمی‌تواند در قبال یك موقعیت بغرنج یعنی با وجود یك تعارض یا «تناقض« حل نشده، آرامش و رضایت داشته باشد. چنانکه در فلسفهٔ هگل مشاهده می کنیم، روح به سوی غلبه برچنین تناقضهایی رانده می شود.[۱۳۸] و به نظر می‌رسد که این دلالت بریك نیاز مطلق به عقل دارد، نیازی که آشتی دادنش با این نظر که هیچ اصل منطقی مطلق نیست، دشوار است.

همچنین به نظر می‌رسد که کاربرد او از کلمهٔ «پیامدها» ابهامهائی دارد. یك فرضیهٔ علمی پیش‌بین انگاشته می شود، و اگر پیامدهای پیش‌بینی شده که معنای فرضیه را تشکیل می دهد تحقق یابد، آن فرضیه به تحقیق رسیده است. اینکه آیا تحقیق‌پذیری برای مردم خشنودی ذهنی به بار می آورد یا نه، ربطی به بحث ما ندارد. در این زمینه دیوئی مواظب است که آماج ایراد قرار نگیرد، همان ایرادی که جیمز خود را در معرض آن قرار می‌دهد، دایر براینکه خصلت «رضایت بخشی» یك گزاره نشانه یا معیار صدق آن است. ولی وقتی که به حوزه‌های اجتماعی و سیاسی روی می آوریم، می توانیم ببینیم که تمایلی به درغلتیدن به این تفسیر وجود دارد که «پیامدها» را «پیامدهای مطلوب» بگیرند. شاید پاسخ دیوئی این باشد که مراد او پیامدهای «مقصود» است. «مقاصد» راه حل یك موقعیت بغرنج اجتماعی یا سیاسی معنای خود

137. thing - in- itself

۱۳۸. البته تفاوت بزرگی بین رهیافتهای هگل و دیوئی وجود دارد. چه دیوئی دربند تبدیل فعالانهٔ یك موقعیت است نه صرفاً غلبهٔ دیالکتیکی بریك تناقض. ولی هردوشان برآنند که تناقض چیزی است که باید برآن غلبه کرد.

یعنی پیامدهای خاصی دارد. وهمانطور که در مورد فرضیه‌های علمی صادق است، تحقیق‌پذیری، راه حل پیشنهادشده را اعتبار می‌بخشد. اینکه مردم این راه حلها را دوست دارند یا نه، خارج از موضوع ماست. در هر دو مورد هم در راه حل یا طرح اجتماعی یا سیاسی، هم در مورد فرضیهٔ علمی، معیار صدق یا اعتبار، عینی است. مع‌الوصف کاملا آشکار است که دیوئی در عمل بین طرحها و راه حلها و نظریه‌های سیاسی بر وفق مددی که به «رشد» می‌رسانند، و ارتقائی که به غایت مطلوب از نظر او می‌دهند، فرق قائل می‌شود. البته می‌توان همان معیار را به شیوه‌ای مشابه بر فرضیه‌های علمی اطلاق کرد. فی‌المثل فرضیه‌ای که تمایل به توقیف پژوهش و پیشرفت علمی دارد نمی‌تواند به عنوان فرضیه‌ای صادق پذیرفته شود. ولی در این صورت هم معیار صدق، دیگر به سادگی تحقیق‌پذیری پیامدها نیست که گفته می‌شود معنای فرضیه را تشکیل می‌دهد، هرچند در واقع نزدیك به برداشت پیرس از حقیقت به عنوان حدآرمانی است که همهٔ پژوهشها به آن می‌انجامند.

قوت فلسفهٔ دیوئی بیشك دراین واقعیت نهفته است که این فیلسوف همواره چشم به واقعیت تجربی دوخته است، یابه موقعیتهای عینی و قدرت هوش و ارادهٔ بشر در پرداختن به این موقعیتها و آفریدن امکانات پیشرفت و تکامل بیشتر. دیوئی فلسفه را از عرش به فرش فرود می‌آورد و می‌کوشد ربطش را با مسائل عینی، اعم از اخلاقی، اجتماعی و آموزشی نشان دهد. و این امر به توضیح و تبیین نفوذ عظیم او کمك می‌کند. او نویسندهٔ شیوایی نیست. ودقیق و روشن نمی‌نویسد. موفقیتش دراینکه آراء و عقایدش را این چنین در معرض توجه عدهٔ کثیری از هموطنانش قرار دهد مربوط به استعداد ادبی‌اش نیست. بلکه مربوط به ربط و مناسبت عملی آراء و عقاید اوست. به علاوه، جهان‌نگری کلی او بیشك برای کسانی که آراء و اندیشه‌های کلامی و متافیزیکی را مهجور می‌شمرند و در عین حال برای علاقه‌مندان به فلسفه‌ای آینده‌نگر و مترقی که به هیچ وجه تعلق خاطری به واقعیتهای فراطبیعی ندارد و به معنایی ایمان به پیشرفت بی‌پایان بشر را توجیه می‌کند، جاذبه دارد.

به این دلایل، پرداختن به جست‌وجوی ناهمدستیها و تعارضها و ابهامها در اندیشهٔ دیوئی، برای بعضی کرا نمی‌کند و آن را حملهٔ بیهوده به فلسفه‌ای می‌دانند که ریشهٔ محکمی در خاك تجربه دارد. برای بعضی دیگر ممکن است چنین بنماید که ربط عملی در فلسفهٔ او به قیمت وانهادن تبیین، وارسی و توجیه مبانی فلسفه، خریداری شده است. همچنین ممکن است چنین بنماید که فلسفهٔ دیوئی مآلا مبتنی بر داوری ارزشی است، یعنی ارزش ناشی از عمل. البته می‌توان فلسفه‌ای را براساس داوری یا داوریهای ارزشی بنا کرد. ولی مطلوب آن است که دراین مورد، داوریها آشکار باشد. درغیراین صورت ممکن است تصور شود که فی‌المثل نظریهٔ وسیله‌انگارانهٔ حقیقت صرفاً نتیجهٔ تجزیه و تحلیلی بی شور و شوق است.

بخش پنجم

طغیان در برابر ایدئالیسم

فصل ۱۷

رئالیسم در بریتانیا و آمریکا

۱. بحث مقدماتی

وقتی که دربارهٔ طغیان در برابر ایدئالیسم در بریتانیای کبیر می اندیشیم، نامهایی که بلافاصله به ذهن خطور می کنند نامهای ج. ا. مور و برتراند راسل است. مور از نظر جهانی به عنوان یکی از الهام دهندگان عمدهٔ نهضت تحلیلی [تحلیل زبانی] که درنیمهٔ اول قرن بیستم موفقیت چشمگیری حاصل کرد، پذیرفته شده است. و راسل علاوه براینکه یکی دیگر از پیشتازان اصلی این نهضت است، شناخته ترین فیلسوف بریتانیایی این قرن است. و نگارندهٔ این سطور بر آن است که بحث اجمالی از آنان را تاحدی که در گنجایش این کتاب است، به تأخیر اندازد، و با آنکه ناگزیر از ندیده گرفتن نظم سنوی[1] کتاب می شود، ابتدا به تعدادی از شخصیتهای نسبتاً کوچکتر بپردازد.

۲. بعضی از رئالیستهای آکسفورد

پیشتر از شیوهٔ راه یافتن و تفوق یافتن ایدئالیسم در دانشگاههای بریتانیا، بویژه آکسفورد، در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم یادکردیم. ولی حتی در آکسفورد هم پیروی ایدئالیسم کامل نبود. فی المثل تامس کیس[2] (۱۸۴۴-۱۹۲۵) که از سال ۱۸۹۹ تا ۱۹۱۰ متصدی کرسی متافیزیك و از سال ۱۹۰۴ تا ۱۹۲۴ رئیس کالج کورپوس کریستی[3] بود و در سال ۱۸۷۷ *رئالیسم در اخلاق*[4] و در سال ۱۸۸۸ *رئالیسم فیزیکی*[5] را منتشر کرد. در واقع حق این است که رئالیسم کیس فی نفسه بیشتر مخالف با ایدئالیسم ذهنی و اصالت پدیدار بود تا با ایدئالیسم عینی یا مطلق. چه اساساً عبارت بود از قول به این نظر که جهانی شناختنی و واقعی از اشیاء وجود دارد

1. chronological order 2. Thomas Case 3. Corpus Christi College
4. *Realism in Morals* 5. *Physical Realism*

که مستقل از داده های حسی است.[۶] در عین حال، کیس هم در ستیز با ماتریالیسم، طرفدار ایدئالیستها بود و هم خود را ادامه دهنده یا بازگرداننده رئالیسم فرانسیس بیکن و دانشمندانی چون نیوتون و حریف و هم نبرد نهضت ایدئالیستی که آن زمانها باب شده بود، می‌دانست.[۷]

حریف و معارض مشهورتر ایدئالیسم، جان کوك ویلسون[۸] (۱۸۴۹ ـ ۱۹۱۵) بود، که از سال ۱۸۸۹ تا پایان زندگیش متصدی کرسی منطق در آکسفورد بود. او کمتر چیزی منتشر می کرد و تأثیر عمده اش از طریق تعلیم و تدریس بود. ولی یك مجموعهٔ دوجلدی از درسها و سخنرانیهایش درباب منطق، همراه با مقالات و نامه‌ها، و خاطره ای به قلم ویراستار مجموعه فارکوئرسون[۹]، تحت عنوان *گزاره و استنتاج*[۱۰]، در سال ۱۹۲۶ که یك دهه از مرگ او می گذشت انتشار یافت.

کوك ویلسون در زمان تحصیل دانشگاهی تحت تأثیر ت. هـ. گرین[۱۱] واقع شد، سپس برای شنیدن فلسفهٔ لوتسه[۱۲] به گوتینگن رفت. ولی به تدریج منتقد بی محابای ایدئالیسم شد. با این همه، او جهان نگریی که با آن رقابت کند به جای آن نمی گذاشت. قوت او تا حدی درحملاتش و تاحدی در شیوه انتخابش از مسائل خاص و کوشش در بررسی موشکافانه و دقّت تامّ و تمام آنها بود. به این معنی اندیشه اش تحلیلی بود. به علاوه برای تمایزهای بیان شده یا دلالتهای نهانی زبان عادی اهمیّتی ارسطووار قائل بود. و عقیده داشت که بهتر است منطقیان، هم به منطق طبیعی عرف زبانی عام توجّه، و هم از آن دفاع کنند.

یکی از تأسفهای کوك ویلسون از منطق برادلی و بوزانکت همانا آموزهٔ حکم آنهاست. به نظر او آنها برآن بودند که یك عمل ذهنی به نام حکم[۱۳] (یا قضاوت یا تصدیق) هست که در هرگزاره ای جلوه گر می گردد. و با این تصور، فعالیتهای ذهنی، از جمله شناختن، عقیده مندی و باورکردن با هم خلط می شود، حال آنکه باید بین آنها فرق گذاشت. به علاوه، این تصور که فعالیتی به نام حکم (تصدیق) متمایز از استنتاج[۱۴] وجود دارد، جداً اشتباه است. «چنین چیزی وجود ندارد.»[۱۵] اگر منطقیان توجه بیشتری به شیوه های کاربرد عرفی کلماتی چون قاضی یا حاکم می کردند، ملاحظه می کردند که حکم یا قضاوت کردن دربارهٔ چیزی همانا استنتاج کردن است. در منطق ما می توانیم به خوبی با گزاره و استنتاج، بدون وارد کردن یك فعالیت جداگانهٔ

۶. باید خاطرنشان کرد که هرچند از نظرکیس اشیاء فیزیکی مستقل شناختنی اند، وجود و ماهیت آنها مع‌الواسطه شناخته می شود، یعنی با استنتاج از داده های حسی، که تعدیلهای معلول سیستم عصبی اند.

۷. این نکته شایان ذکر است که کیس نویسندهٔ مقالهٔ «ارسطو» در طبع یازدهم *دایرة‌المعارف بریتانیکا* بود.

8. John Cook Wilson

9. A. S. L. Farquharson 10. *Statement and Inference*

11. T. H. Green 12. Lotze 13. Judgment 14. inference

۱۵. *گزاره و استنتاج*، ج ۱، ص ۸۷.

افسانه‌ای به نام «حکم» به سر بریم.

بنابراین یك گزاره می‌تواند فعالیتهای مختلفی را بیان کند. ولی از این فعالیتها «دانستن» از همه اساسی تر است. چه ما نمی‌توانیم جز در تقابل با دانستن بفهمیم که فی المثل مراد از عقیده داشتن یا حیران بودن دربارهٔ حقیقت یك چیز چیست. البته از این سخن بر نمی‌آید که دانستن می‌تواند تجزیه و تحلیل یا تعریف شود. درواقع می‌توان پرسید که ما چگونه می‌دانیم یا چه می‌دانیم، ولی این سؤال که خود دانستن چیست مهمل است. چه درخواست پاسخ موهم این است که ما می‌توانیم صدق آن را برآورد کنیم و بالنتیجه این امر را مسلم گرفته‌ایم که ما فی الجمله می‌دانیم که دانستن چیست. دانستن را می‌توان با مصداقش نشان داد نه با مفهوم و تعریفش. و این معنی غیر از اشاره به مصادیق آن نیاز به توجیه بیشتری ندارد.

طبعاً می‌توانیم برداشتهای کاذب و نادرست از دانستن را کنار بگذاریم. و این دو صورت عمده دارد. از یك سو می‌توان کوشید که عین (متعلق علم) را به عمل ادراك تحویل کرد، یعنی دانستن را همانا ساختن عین تعبیر کرد. از سوی دیگر گرایش به این هست که عمل ادراك را بر وفق عین، و با این تلقی که آنچه ما می‌دانیم «المثنّی» یا بازنمونی از عین است، توصیف کنند. این تز دانستن را غیرممکن می‌سازد. زیرا اگر آنچه ما به طور بیواسطه می‌دانیم همواره المثنّی یا صورت ذهنی است، هرگز نمی‌توانیم آن را با اصل مقایسه کنیم تا ببینیم آیا با آن می‌خواند یا نه.

رد و نقض های برداشتهای غلط از دانستن لاجرم بدین معناست که ما به خوبی می‌دانیم که دانستن چیست. و ما با دانستنِ بالفعلِ چیزی است که از آن آگاهیم. لذا پرسیدن این که «دانستن چیست»، به آن نحو که گویی ما نسبت به آن جاهل بوده ایم، همانقدر سؤال بیجایی است که سؤال برادلی دراین باب که رابطه چگونه به طرفین رابطه ربط می‌یابد؟ پیداست که یك رابطه آن نوع چیزی نیست که به نحو معقولی بتوان گفت ربط می‌یابد. و دانستن یك رابطهٔ تعریف ناپذیر و منحصر به فرد بین ذهن و عین یا عالم و معلوم است. ما می‌توانیم بگوییم چه نیست، از جمله اینکه نه عین (معلوم) را می‌سازد، نه به المثنای عین می‌انجامد؛ ولی نمی‌توانیم به نحو ایجابی تعریف کنیم که چه هست.

رئالیسم کوك ویلسون صریحاً بر آن است که ما اشیاء طبیعیی را که وجود دارند، به نحوی مستقل از عمل ادراك، درك می‌کنیم. به عبارت دیگر، او این تز را که «وجود همانا وجدان است» یا وجود داشتن همانا به ادراك درآمدن است، رد می‌کند.[۱۶] در عین حال این را لازم می‌یابد که رئالیسمش را توصیف کند. بدینسان در پرداختن به کیفیات به اصطلاح ثانوی، حرارت را مثال

۱۶. طبق نظر ج. ا. مور «وجود همانا وجدان است» رکن اساسی ایدئالیسم است. ولی این تز را در معنایی موسع مراد می‌کند.

می‌زند و می‌گوید آنچه ما ادراك می‌کنیم احساسمان از حرارت است، حال آنکه آنچه در شیء فیزیکی وجود دارد صرفاً قدرتی است که این احساس را در ذهن (عالم) برمی‌انگیزد یا پدید می‌آورد. این قدرت «به ادراك درنمی‌آید، بلکه به مدد نظریهٔ علمی استنتاج می‌گردد.»[۱۷] او هنگامی که به کیفیات به اصطلاحِ اوّلیّه می‌پردازد می‌گوید که ما فی‌المثل امتداد یك جسم واقعی را احساس می‌کنیم، نه صرفاً احساس لامسه و عضلانی خود را. به عبارت دیگر در بحث از رابطهٔ کیفیات با اشیاء فیزیکی، موضعی نزدیك به لاك اتخاذ می‌کند.

در واقع می‌توانیم گفت که رئالیسم کوك ویلسون قائل به این است که جهانی که ما می‌شناسیم صرفاً همانند جهانی است که دانشمندان قدیمی پیرو نیوتون ادراك می‌کردند. بدینسان او مفهوم فضا یا فضاهای غیراقلیدسی را رد می‌کند. به نظر او ریاضیدانان عملاً فقط مفهوم اقلیدسی فضا را به کار می‌برند «وجور دیگری هم قابل اندیشیدن نیست، حال آنکه خیال می‌کنند دارند از نوع دیگری از فضا سخن می‌گویند.»[۱۸]

نگرش کلی کوك ویلسون همانند نگرش هـ. ا. پریچرد[۱۹] (۱۸۷۱ ـ ۱۹۴۷) بود، که صاحب کرسی فلسفهٔ اخلاق در آکسفورد بود. ابتدا باید گفت «فکر اینکه هرگونه واقعیتی، مبتنی بر شناخت ما از آن یا علم ما به آن است، صرفاً غیرممکن است. اگر قرار است دانستنی درکار باشد، ابتدا باید چیزی برای دانسته شدن وجود داشته باشد.»[۲۰] البته فعالیتهای شرلوك هلمز[۲۱] آنچنانکه کونان دویل[۲۲] [نویسندهٔ داستان پلیسی شرلوك هلمز] روایت کرده، مبتنی بر ذهن نویسنده است، به معنایی که سنگها و ستاره‌ها وابسته به ذهن او نیستند. ولی مادام که ابتدا چیزی برای دانستن نبود، من نمی‌توانستم ادعا کنم که «می‌دانم» شرلوك هلمز چه کارهایی کرده است. در مرحلهٔ بعدی باید گفت، «دانستن همانا نوعِ منحصر به فرد[۲۳] است ولذا قابل توضیح و تبیین نیست.»[۲۴] چه هر توضیح یا تبیین ادعایی بالضّروره مسلم می‌گیرد که ما آگاه هستیم که دانستن چیست. در مرحلهٔ سوم باید گفت کیفیات ثانویه نمی‌توانند مستقل از یك ذهنِ عالم دریافت کننده وجود داشته باشند و بالنتیجه «نمی‌توانند کیفیات اشیاء باشند، چه کیفیات یك چیز باید مستقل از ادراك آن چیز وجود داشته باشد.»[۲۵]

۱۷. *گزاره و استنتاج*، ج ۲، ص ۷۷۷. کوك ویلسون مثال حرارت را بر رنگ ترجیح می‌دهد. زیرا مردمی که نسبت به این نظریه خالی‌الذهن هستند عادتاً احساس گرم بودن می‌کنند ولی احساس رنگین بودن نمی‌کنند. برای ملاحظهٔ رابطهٔ بین رنگ و ذهن عالم، به میزان بیشتری از تأمل نیاز هست.

۱۸. *گزاره و استنتاج*، ص ۲، ص ۵۶۷.

19. H. A. Prichard 20. *Kant's Theory of Knowledge* (1909) P. 118.

21. Sherlock Holmes 22. Coman Doyle 23. *sui generis*

۲۴. *نظریهٔ معرفت کانت*، ص ۱۲۴.

۲۵. *نظریهٔ معرفت کانت*، ص ۸۶.

نظر به نکتهٔ اخیر الذّکر، تعجب آور نیست که می بینیم پریچرد در مجموعهٔ مقالات منتشره پس از وفاتش، تحت عنوان *دانستن و ادراک*[۲۶] (۱۹۵۰) می گوید که ما هرگز بواقع اشیاء را نمی بینیم، بلکه ابعاد رنگین و مکاناً مرتبطی را می بینیم که به جای اشیاء فیزیکی «مشتبه» می شوند. اگر بپرسیم چه شده است که ما حکم می کنیم که این داده های حسی همان اشیاء فیزیکی هستند، پریچرد پاسخ می‌دهد که این مسأله به هیچ وجه مسألهٔ حکم کردن نیست.[۲۷]

ما طبیعتاً تحت این تأثر واقعیم که آنچه می بینیم اشیاء فیزیکی موجود و مستقل از ادراک است. و فقط در طی تأمل بعدی است که ما استنتاج یا حکم می کنیم که اصل قضیه چنین نیست. بنابراین اگر موضع عقل عرفی[۲۸] یا رئالیسم خام[۲۹] را ملاک بگیریم، باید بگوییم که هم کوک ویلسون و هم پریچرد این موضع را تعدیل و طرف دیگر آن را تقویت کرده اند. هـ. و. ب. جوزف[۳۰] (۱۸۶۷ ـ ۱۹۴۳) عضو هیئت علمی نیوکالج آکسفورد و استاد با نفوذ نیز موضع مخالف با عقل عرفی و رئالیسم خام را تقویت و تأیید می کرد. به این شرح که درمقاله ای که دربارهٔ بارکلی وکانت نوشته بود ودر فرهنگستان بریتانیا قرائت کرد اظهار داشت که رئالیسم عقل عرفی به مدد تأملات بیشتر از پایه متزلزل گردیده است و پیشنهاد کرد که هرچند اشیاء دور و برما یقیناً به آن معنا که دردهای من خصوصی و شخصی است، خصوصی و شخصی نیستند، ولی چه بسا با «هستی اذهان داننده یا دریابنده»[۳۱] پیوند یافته باشند. جوزف همچنین می گوید تأمل در فلسفه های بارکلی و کانت به این نتیجه می انجامد که شرایط معرفت ما به اعیان ممکن است مبتنی بر «واقعیت یا هوشی باشد که در طبیعت، خود را در اذهان به خود نشان می دهد.»[۳۲]

گفتهٔ اخیر صریحاً بیشتر درتأیید ایدئالیسم متافیزیکی است تا هر نوع دیگری از ایدئالیسم ذهنی. ولی این سخن صرفاً مشکلی را که ما داریم تصویر می کند، یعنی مشکل این تصور را که در علم ما به اعیان خارجی، دانستن همانا رابطهٔ معیت یا همبود[۳۳] بین ذهن و عینی است که به کلی با ذهن نامتجانس است. درمورد بحث از داده های حسی هم که در آکسفورد با انتشار کتاب *ادراک*[۳۴] اثر هـ. هـ. پرایس[۳۵] خیز نیرومندی به خود گرفت،[۳۶] باید گفت که این بحث مشکل

26. *Knowledge and Perception*

۲۷. برطبق نظر پریچرد، ما می توانیم حکم یا استنباط کنیم که متعلقات مستقیم ادراک، اشیاء فیزیکی هستند که به کلی مستقل از ادراک کنندگی ذهن اند. البته اگر می توانستیم بگوییم که آن اعیان یا متعلقات، «دانسته شده اند» ولی از نظر پریچرد ادراک به هیچ وجه «دانستن» نیست.

28. common sense 29. naive realism 30. H. W. B. Joseph

۳۱. مقالاتی درفلسفهٔ قدیم و جدید *(Essays in Ancient and Modern Philosophy)* ص ۲۳۱.

۳۲. پیشین.

33. compresence 34. *Perception* 35. H. H. Price

۳۶. این کتاب که در سال ۱۹۳۲ چاپ شد، تأثیر متفکران کیمبریج نظیر مور و راسل را نشان می دهد، حال آنکه کوک ←

دفاع موفق از موضع رئالیسم خام را مطرح می کرد. به این شرح که مسائلی برای تأمل پدید می آید که نشان می دهد این موضع باید تعدیل شود. یکی از راههای کنارآمدن با این موقعیت این است که مسائل را به عنوان مسائل کاذب، طرد کنند. ولی فیلسوفان مسن آکسفورد که ما دراینجا مطالعه شان کرده ایم، چنین نغمه ای ساز نمی کردند.

۳. نظری اجمالی به یك بحث اخلاقی درآکسفورد

هـ. ا. پریچرد که در بخش پیش از او یاد کردیم شاید به سبب مقاله ای که تحت عنوان «آیا فلسفهٔ اخلاق مبتنی بر یك اشتباه است»[۳۷] (مجلهٔ *مایند*. ۱۹۱۲) بیش از سایر آثارش مشهور باشد. پریچرد فلسفهٔ اخلاق را عمدتاً در بند یافتن براهینی برای اثبات این می داند که آنچه وظایف ما به نظر می رسد واقعاً وظایف ماست. و تز خود او این است که فی الواقع ما صرفاً وظایفمان را می بینیم یا شهود می کنیم به نحوی که کل این کوشش که بخواهیم ثابت کنیم آنها وظیفه هستند، اشتباه است. البته، به یك معنا برهان هم در کار هست. ولی آنچه برهان نامیده می شود صرفاً کوششی است که مردم را وادارد که در کارها بیشتر باریك شوند تا خصلت الزامی بودن را برای خود مشاهده کنند. موقعیتهایی هم هست که چیزی را که ما تعارض وظایف می نامیم پدید می آورد. ولی در مورد تعارض صریح از این دست، اگر احتجاج شود که یکی از شقوق آن اعمال، خیر بزرگتری به بار می آورد ــ چنانکه بسیاری از فلاسفه چنین احتجاج می کنند ــ این خیر نسبت به آن عمل، عارضی و پیامد آن است. حال آنکه مسألهٔ مورد بحث این است که کدام عمل درجهٔ بیشتری از الزام و تکلیف دربردارد؟ و به این مسأله نمی توان از هیچ راه دیگری جز با نظر دوختن دقیق به عمل برای مشاهدهٔ اینکه تکلیف بزرگتر کدامست، پاسخ داد. هرچه باشد، این همانست که ما عملا به آن عادت داریم.

این شهودگروی[۳۸] اخلاقی صریحاً دلالت براین دارد که مفاهیمی چون شایسته[۳۹] (درست) و تکلیف[۴۰] در اخلاق تفوق دارند و برمفهوم خیر اولویّت دارند. به عبارت دیگر نظامهای اخلاقی غایت گرایانه، نظیر نظامهای ارسطویی و اصالت فایده، مبتنی بر یك اشتباه اساسی اند. و در دورهٔ پس از جنگ جهانی اول، در آکسفورد بحثی درباب مضامینی که پریچرد پیش می کشید درگرفت. این بحث کمابیش مستقل از آراء و عقاید ج. ا. مور جریان داشت، هرچند خالی از بعضی اشارات به آن نبود. ولی می توان گفت که بیانگر واکنش شدیدی در قبال

→
ویلسون اعتنای چندانی به تفکر کیمبریج نداشت.

۳۷. این مقاله بعدها در کتاب *تکلیف اخلاقی: مقالات و سخنرانیها* (۱۹۴۹) تجدید چاپ شد.

38. intuitionism 39. right 40. obligation

آن نوع موضعی که فیلسوفان کمبریج داشتند، بود. زیرا هرچند مور در کتاب *اصول اخلاق*[۴۱] (۱۹۰۳) گفته بود که خیر یك کیفیت تعریف‌ناپذیر است،[۴۲] ولی این نکته را کاملا روشن کرد که به عقیدهٔ او تکلیف اخلاقی همانا تکلیف انجام دادن کاری است که خیر بیشتری را به بار آورد.

پریچرد در سال ۱۹۲۲ در نطق افتتاحیه‌اش به عنوان استاد فلسفهٔ اخلاق در آکسفورد به مضمون «وظیفه و مصلحت» همین نظرگاه خویش را به نحو پخته‌تری عرضه کرد. در سال ۱۹۲۸ ا. ف. کریت[۴۳] کتابی به نام *نظریهٔ اخلاق*[۴۴] منتشر کرد که درآن گفته بود اندیشهٔ *خیراعلی*[۴۵] سراب فریبندهٔ فلسفهٔ اخلاق است و هرکوششی در جهت اثبات اینکه بعضی اعمال از آن روی وظیفه‌اند که وسیلهٔ تحقق هدف خیری هستند، از پیش محکوم به شکست است. پژوهندهٔ ارسطوشناس مشهور، سر و. د. راس[۴۶] در زمانی که رئیس اوریل کالج[۴۷] در آکسفورد بود، با نوشتن کتابش *شایسته و خیر*[۴۸] (۱۹۳۰) به این بحث پیوست. و به دنبال آن در سال ۱۹۳۱ کتاب جوزف تحت عنوان *بعضی مسائل در اخلاق*[۴۹] انتشار یافت. مؤلف کتاب اخیر کوشیده بود قبول دو تز را با هم تلفیق کند یکی اینکه تکلیف متخذ از خیر پیامدهای یك عمل نیست، دوم اینکه با اینهمه، تکلیف از هرگونه رابطه با خیر مستقل نیست.

به عبارت دیگر جوزف کوشیده بود بین برداشت پریچرد و سنت ارسطو را الفت دهد. پروفسور ج. هـ. میورهد[۵۰] از دانشگاه بیرمنگام، دررسالهٔ کوتاهش *قاعده وغایت دراخلاق*[۵۱] که به قصد جمع‌بندی بحثهای آکسفورد نگاشته بود، توجه صاحبنظران را به نشانه‌های بازگشت به برداشت ارسطویی ـ ایدئالیستی از اخلاق ــ که از نظر خود او مطلوب بود ــ جلب کرد. ولی در سال ۱۹۳۶ کتاب *زبان، حقیقت و منطق*[۵۲]، بیانیهٔ مشهور پوزیتیویسم منطقی، نوشتهٔ ا. ج. آیر انتشار یافت. در این کتاب گزاره‌ای چون «اعمال نوع x ناشایست‌اند» به بیان هیچ گونه شهودی حمل نشده بود، بلکه تفوّهی حاکی از رهیافت عاطفی به اعمالی از نوع x و نیز دارای قصد برانگیختن رهیافت عاطفی مشابهی در دیگران تعبیر و تفسیر شده بود. و هرچند

41. *Principia Ethica*

۴۲. این سخن بدین معنا نیست که ما نمی‌توانیم بگوییم چه چیزهایی این کیفیت را دارند یا ارزش ذاتی دارند. مور معتقد بود که ما می‌توانیم چنین تشخیصی داشته باشیم.

43. E. F. Carritt 44. *The Theory of Morals* 45. *summum bonum*

46. Sir W. D. Ross 47. Oriel College

48. *The Right and the Good* 49. *Some Problems in Ethics*

50. J. H. Muirhead 51. *Rule and End in Morals*

۵۲. زبان، حقیقت، منطق *Language, Truth, and Logic* به قلم منوچهر بزرگمهر به فارسی ترجمه شده است (تهران، دانشگاه صنعتی، ۱۳۵۶).

نمی‌توان گفت نظریهٔ عاطفی اخلاق از قبول عام فیلسوفان اخلاقی بریتانیا برخوردار شده بود، این کتاب و این بحث آغازگر فصل جدیدی از مباحثات نظریهٔ اخلاق بود، فصلی که خارج از دامنهٔ کتاب حاضر است.[۵۳] لذا وقتی که سر دیوید راس کتاب *مبانی اخلاق*[۵۴] اش را در سال ۱۹۳۹ منتشر کرد به نظر بعضی چنین رسید که شهودگروی او به مرحلهٔ گذشته‌ای از تفکّر تعلق دارد.

باری با نگاه به گذشته می‌توانیم ملاحظه کنیم چگونه بحث پریچرد، راس، جوزف و دیگران از مفاهیمی چون «شایسته» و «خیر» نمایانگر رهیافت تحلیلی به فلسفهٔ اخلاق بود، که با گرایش ایدئالیستی به اینکه با اخلاق همچون مضمونی دست نشانده و وابستهٔ جهان‌نگری متافیزیکی رفتار کنند، فرق داشت. همچنین می‌توانیم ملاحظه کنیم که درمرحلهٔ بعدی از بحث اخلاقی، فیلسوفان سرانجام به این تردید کشیده شدند که آیا اخلاق را می‌توان به نحو مثمری در تنگنای مطالعهٔ زبان اخلاق، محبوس و بررسی کرد.[۵۵]

۴. رئالیسم نوین آمریکایی

اینك به بررسی رئالیسم در ایالات متحدهٔ امریکا برمی‌گردیم. ویلیام پیرل مونتاگیو[۵۶] (۱۸۷۳ـ ۱۹۵۳) در مارس ۱۹۰۱ مقاله‌ای تحت عنوان «تخطئه پروفسور رویس از رئالیسم»[۵۷] در مجلهٔ *بررسی فلسفی* منتشر کرد. ودر اکتبر همان سال رالف بارتن پری[۵۸] (۱۸۷۶ـ ۱۹۵۷) درمجلهٔ *مونیست*[۵۹] مقاله‌ای درباب «تخطئه پروفسور رویس از رئالیسم و کثرت انگاری»[۶۰] انتشار داد. بنابراین هردو مقاله پاسخ به حملهٔ رویس به رئالیسم به عنوان ازبین برندهٔ امکان معرفت بود. و در سال ۱۹۱۰ هردوی این نویسندگان همراه با ا. ب. هولت[۶۱] (۱۸۷۳ ـ ۱۹۴۶)، و. ت. ماروین[۶۲] (۱۸۷۲ـ ۱۹۴۴)، و. ب. پیتکین[۶۳] (۱۸۷۸ـ ۱۹۵۳) و ا. ج. اسپالدینگ[۶۴] (۱۸۷۳ـ ۱۹۴۰)، مقاله‌ای تحت عنوان «برنامه و نخستین طرح کار شش رئالیست»[۶۵] درمجلهٔ *فلسفه*[۶۶]

۵۳. فی‌المثل نگاه کنید به کتاب *اخلاق از سال ۱۹۰۰ به بعد* اثر م. وارناك (لندن، ۱۹۶۰).

54. *The Foundations of Ethics*

۵۵. کتاب *نظر و عمل* (لندن، ۱۹۵۹) اثر پروفسور استوار همپشایر نمونه‌ای از این گرایش است.

56. William Pepperell Montague 57. "Professor Royce's Refutation of Realism"

58. Ralph Barton Perry

59. *The Monist* 60. "Professor Royce's Refutation of Realism and Pluralism"

61. E. B. Holt 62. W. T. Marvin 63. W. B. Pitkin

64. E. G. Spaulding 65. "The Program and first Platform of Six Realists" 66. *Journal of Philosophy*

منتشر کردند.[۶۷] به دنبال این مجموعهٔ مقالاتی از این نویسندگان تحت عنوان: *رئالیسم نوین: مطالعات مشترك در فلسفه*[۶۸] در سال ۱۹۱۲ منتشر گردید.

چنانکه دربرنامهٔ سال ۱۹۱۰ اعلام شده بود، و همچنانکه عنوان فرعی *رئالیسم نوین* دلالت دارد، این گروه از فلاسفه درصدد بودند که فلسفه را لااقل درمیان نویسندگانی که ارکان اساسی رئالیسم را قبول داشتند، به صورت یك پژوهش مشترك اصیل درآورند. اینان برملاحظه و مواظبت وسواس آمیز از زبان به عنوان ابزار همهٔ فلسفه‌ها، و برتجزیه و تحلیل به عنوان «وارسی دقیق، منظم و مستوفای هرگونه موضوع بحث»[۶۹] و بر تقسیم مسائل مبهم به هم پیچیده به مسأله‌های جمع و جور که به تنهایی قابل پژوهش باشد، و بر پیوند نزدیك با علوم خاص تأکید می کردند. بنابراین رئالیستهای نوین با این رهیافت به فلسفه امیدوار بودند که بر ذهنی گرایی، عدم صراحت فکر و زبان، و بی توجهی به علم که به زعم آنان فلسفه را به بدنامی کشیده بود، غلبه کنند. به عبارت دیگر دوشادوش با تکوین و تکامل یك خط فکری رئالیستی، اصلاحی در فلسفه به طورکلی نیز صورت می گرفت. در هرحال رئالیستهای نوین برحقیقت یك رکن اساسی توافق کرده بودند و آن، به قراری که پیتکین بیان کرد چنین بود: «دانسته‌ها نه محصول رابطهٔ دانستن اند و نه اساساً وجودشان یا رفتارشان وابسته به آن رابطه است.»[۷۰] این عقیده با باور طبیعی و صرافت طبع ما مطابق است و همین است که از علوم انتظار می‌رود. لذا خواه و ناخواه زحمت استدلال بردوش کسانی می افتد که این برداشت طبیعی را انکار می کنند. ولی دلیلهای متقابل و نقایضی که ایدئالیستها ارائه می کنند سفسطه آمیز است. فی المثل آنان از این توضیح واضحات که «فقط وقتی که اشیاء معلوم واقع می شوند ما می‌دانیم که آنها وجود دارند» یا از این امر بدیهی که «هیچ عین معلومی بدون ذهن عالم وجود ندارد» به این نتیجه اساسی ولی ثابت نشده می‌رسند که ما می‌دانیم که اشیاء فقط به عنوان معلوم، یعنی هنگامی که به عنوان حدّ رابطهٔ دانستن دانسته می شوند وجود دارند.

این صریحاً بدان معنی است که دانستن یك رابطهٔ بیرونی[۷۱] است. به تعبیر اسپالدینگ، دانستن یا معرفت «حذف کردنی»[۷۲] است،[۷۳] به این معنی که یك چیز می تواند هنگامی هم که معلوم واقع نمی شود وجود داشته باشد، و هنگامی که معلوم واقع نمی شود دقیقاً همان چیزی

۶۷. این برنامه به صورت پیوست در کتاب رئالیسم نوین *The New Realism* تجدید چاپ شد.

68. *The New Realism: Co-operative Studies in Philosophy*

۶۹. *رئالیسم نوین*، ص ۲۴. تا آنجا که توجه به زبان و شستن مسائل مبهم و به هم پیچیده به سؤالهای شسته ورفته و قابل اداره مطرح بود، برداشت رئالیستهای نوین از عملکرد خاص فلسفه شبیه به برداشت ج. ا. مور در انگلستان بود.

۷۰. *رئالیسم نوین*، ص ۴۷۷.

71. external relation

72. eliminable

۷۳. *رئالیسم نوین*، ص ۴۷۸.

باشد که معلوم واقع می‌شود، با این تفاوت آشکار که در اینصورت حدّ رابطهٔ بیرونی معرفت (دانستن) نیست. بدینسان باید لااقل یك نوع از رابطهٔ بیرونی وجود داشته باشد. و به طور کلی می‌توان گفت که رئالیستهای نوین نظریهٔ روابط را به این عنوان که نسبت به طرفین (دو حد آن) بیرونی است پذیرفته‌اند. این برداشت، طرفدار کثرت‌انگاری در متافیزیك است و نه یگانه‌انگاری. و همچنین اشاره به امکان ناپذیری استنتاج نظام جهانی به صورت پیشینی (مقدم بر تجربه) دارد.

واکنش طبیعی و صرافت طبعی انسان عادی در قبال رکن اساسی رئالیسم، بیشك مورد پذیرش بی چون و چراست. چه انسان عادی آشکارا مأنوس با این اندیشه است که اشیاء فیزیکی را موجوداتی کاملا مستقل از رابطهٔ دانستن بداند و ماهیت و خصال آنها را به کلی دراین رابطه تغییرناپذیر بینگارد. ولی تأمل نشان می‌دهد که به حساب توهمات و تخیلات درهم برهم و پدیده‌هایی مشابه با آنها نیز باید رسیدگی شود. آیا باید آنها را متعلق معرفت یا نوعی «معلوم» به شمار آورد؟ اگر چنین باشد، آیا به نحو معقولی می‌توان گفت که آنها مستقل ازذهن عالم هستند؟ درآن صورت مسأله دو خط آهن موازی که به نظر می‌رسد در دوردست به همدیگر نزدیك شده و تلاقی کرده اند چه می‌شود، یا چوبهایی که چون تا نیمه درآب فرورفته باشند، به نظر خمیده می‌آیند، و نظایر آنها؟ آیا می‌توان گفت چنین پدیده‌هایی مستقل از ادراك وجود دارند؟ آیا نباید به هرحال رئالیسم را به نحوی تعدیل کنیم که قادر به این حکم باشد که بعضی متعلقات آگاهی مستقلا وجود دارند، حال آنکه بعضی دیگر مستقلا وجود ندارند؟

شیوهٔ هولت در برخورد با این موضوع این است که بین هستی و واقعیت فرق می‌گذارد. قول به رئالیسم به معنی آن نیست که همهٔ اشیاء ادراك شده واقعی‌اند. «درحالی که همهٔ اشیاء ادراك شده، شیء هستند، همهٔ اشیاء ادراك شده شیء *واقعی* نیستند.»[۷۴] باری از این سخن چنین برنمی‌آید که متعلقات «غیرواقعی» ادراك، یا اندیشه، باید خصلتاً «ذهنی» انگاشته شوند. برعکس غیرواقعی هم وجود دارد و «حق بقای خود را در جهان فراگیر هستی حفظ می‌کند.»[۷۵] حاصل آنکه «جهان سراسر واقعی نیست، ولی جهان سراسر هست.»[۷۶]

البته توضیحی دربارهٔ این نحوهٔ کاربرد از این اصطلاحات لازم است. و در درجهٔ اول باید دید مراد هولت از واقعیت چیست؟ این پاسخش که «من چندان علاقه‌ای به اینکه واقعیت چیست ندارم»[۷۷] چندان نویدبخش نیست. ولی هولت چنین ادامه می‌دهد که اگر در تنگنا قرار

۷۴. *رئالیسم نوین*، ص ۳۵۸.
۷۵. پیشین، ص ۳۶۶. باید بین یك شیء غیرواقعی، و آنچه غیرقابل اندیشه است نظیر مربع مستدیر، فرق گذاشت.
۷۶. پیشین، ص ۳۶۰.
۷۷. پیشین، ص ۳۶۶.

گیرد «جرأت این حدس را به خود می‌دهد که شاید واقعیت همانا نظام جامعی ازحدهای[۷۸] رابطه است... این تعریف واقعیت را کاملا نزدیك بـه آنچه منـطق، «وجود» می نـامد می گرداند.»[۷۹] از این تعریف برمی آید که یك «موجود» وهمی، به آن معنی غیر واقعی است که نمی‌تواند بدون تناقض، با جامعترین نظام حدهای مرتبط، جور درآید. ولی هولت اظهار می‌دارد «من یك موجود وهمی را ضرورتاً «غیر واقعی» نمی‌خوانم.»[۸۰] نکته‌ای که اوبر آن پای می فشرد به هرحال این است که غیر واقعی بودن، نفی کنندهٔ عینیت نیست. اگر فی‌المثل من مقدمات هندسی خاصی به ارادهٔ خود و از پیش خود فرض کنم و یك نظام منسجم از آن استنتاج کنم، این نظام «عینی» است، حتی اگر «غیرواقعی» انگاشته شود. و مراد هولت از اینکه می گوید «غیر واقعی» وجود دارد این است که عینی است، و ذهنی نیست.

اما نظر هولت دربارهٔ خطوط متلاقی راه آهن و چوبهائی که درآب خمیده می نماید و نظایر آن این است که شیء فیزیکی خواص و عوارض بیشماری دارد که در سیستم عصبی ارگانیسمهای حسّاس مختلف، واکنشهای خاصی مطابق با آن هست. لذا اگر ما برطبق هدف یا اهداف خاص ناگزیر از انتزاع و انتخاب یك «نمود» به عنوان نمود «واقعی» یك شیء بشویم، می توانیم گفت که همهٔ نمودهایش دریك وضع اند. یعنی همه عینی اند و از خواص مشهود آنند. بدینسان با این تصویر مواجهیم: «جهانی از هستی که درآن همهٔ اشیاء جسمانی، روانی، و منطقی، گزاره ها و حدها، موجود و ناموجود، صادق و کاذب، خیر و شر، واقعی و غیر واقعی *می‌پایند.*»[۸۱]

همچنانکه مونتاگیو بعدها به هنگام بحث از تفاوتهای بین خودش و بعضی از همکارانش درگروه رئالیستهای نوین، خاطرنشان کرد، دارای یك وضع و یك حالت انگاشتن این چیزها، ایرادهای معتنابهی به بار می آورد. نخست اینکه روابط بین متعلقات ادراك می تواند نامتقارن باشد. فی المثل با مسلم گرفتن اینکه چوب فرورفته درآب اصلا مستقیم است، می توانیم به آسانی توضیح دهیم که چرا کج می نماید. ولی اگر مسلم بگیریم که کج است، دیگر نمی توانیم توضیح دهیم که چرا درشرایطی که مستقیم به نظر می‌رسد، مستقیم می نماید. و این مشکل به صرف گفتن اینکه چوب اگر تانیمه درآب فرورفته باشد کج است، و اگر بیرون از آب باشد راست است، حل نمی شود. همچنین بعضی چیزها می توانند فقط به طرز غیرمستقیم و به مدد ذهنی که آنها را درمی یابد، منشأ آثار باشند، حال آنکه سایر چیزها می توانند به طرز مستقیم نیز منشأ آثار باشند. فی المثل، یك اژدها، به عنوان موجودی که وجودش به فکر انسان رسیده است، چه بسا کسی را برانگیزد که دست به سیر و سفر اکتشافی [در جست وجوی آن] بزند؛

78. terms

۷۹. *رئالیسم نوین*، ص ۳۶۶. ۸۰. پیشین، ص ۳۶۷. ۸۱. *رئالیسم نوین*، ص ۳۷۲.

ولی طبعاً «اژدها» نمی‌تواند منشأ آثاری شود که شیر می‌شود. و ما نیازمند آنیم که بتوانیم تمایزات روشنی بین شئون هستی‌شناختی این اصناف مختلف از «اشیاء» یا «موجودات» قائل شویم.

رئالیستهای نوین به بحث از ماهیت آگاهی نیز می‌پردازند. هولت و پرن، تا حدی تحت تأثیر ویلیام جیمز، آموزهٔ یگانه‌انگاری خنثی[۸۲] را پذیرفته بودند، که برطبق آن تفاوت جوهری غائی بین مادّه و ذهن نیست؛ و کوشیده بودند که آگاهی را به عنوان یك موجود خاص منتفی کنند و آگاهی از یك عین یا معلوم را همچون واکنش خاص یك ارگانیسم تعبیر و تبیین کنند. مونتاگیو این واکنش را عبارت از حرکت ذرات تعبیر می‌کرد. و مسألهٔ او این بود که چگونه این نظریه ــ که او اصالت رفتار می‌نامیدش ــ می‌توانست فی‌المثل آگاهی ما از رویدادهای گذشته را توضیح دهد. او خود واکنش خاص یعنی تشکیل دهندهٔ آگاهی را با «رابطه از خود فرا رفتن حالات مغز نسبت به علل فراارگانیك»[۸۳] یکی می‌گرفت. ولی به هیچ وجه روشن نیست که چگونه حالات مغز می‌تواند چنین نقش ازخود فرارفتنی را ایفا کند. حتی این سخن هم چندان کمکی نمی‌کند که بگویند امکان حالات وابسته به قشر خاکستری مغز که فرضاً خود فرا می‌روند و آگاهی از یك عین یا معلوم را پدید می‌آورند همانا «مسأله‌ای مربوط به روانشناسی است، و نه شناخت‌شناسی.»[۸۴]

با این همه، در هرحال روشن است که رئالیستهای نوین براین بودند که به تعبیر مونتاگیو «شناخت یك نوع رابطهٔ خاص است که بین یك موجود زنده و یك موجود دیگر برقرار می‌شود... و به همان جهانی تعلق دارد که متعلقات و موضوعات آن تعلق دارند... و هیچ چیز فراتجربی و فراطبیعی درآن راه ندارد.»[۸۵] اینان همچنین همهٔ انواع و انحاء «اصالت صور ذهنی»[۸۶] را رد می‌کردند. به این شرح که در دریافت و دانش، ذهن عالم مستقیماً با موضوع و متعلق خود ربط دارد، نه غیرمستقیم به مدد یك صورت [ذهنی] یا المثنای ذهنی که حد بیواسطهٔ رابطه را تشکیل می‌دهد.

۵. رئالیسم انتقادی در آمریکا

این تخطئهٔ همهٔ انواع و انحاء «اصالت صور ذهنی» به توسط رئالیستهای نوین، از نظر بعضی

82. *neutral monism*

۸۳. *رئالیسم نوین*، ص ۴۸۲.

۸۴. *انحاء دانستن* *Ways of Knowing* (۱۹۲۵)، ص ۳۹۶.

۸۵. *رئالیسم نوین*

86. representationalism

فیلسوفان دیگر، ساده‌دلانه و غیرنقادانه می نماید. این تخطئه به آنجا منتهی می شود که اعیان فیزیکی و موضوعات وهم‌آمیز به یك چوب رانده شوند، و دارای یك وضع انگاشته شوند. و این امر را غیرممکن می سازد که فی‌المثل دریافت ما از یك ستارهٔ دوردست ــ در زمانی که آن ستاره دیگر وجود ندارد ــ توضیح و تبیین شود. بدینسان بزودی نهضت رئالیسم انتقادی درگرفت. این نهضت به همت فیلسوفانی که در ردّ ایدئالیسم با رئالیستهای نوین همرای بودند ولی نمی توانستند با آنها در تخطئه کلی و قاطع «اصالت صور ذهنی» موافق باشند، پدید آمد.

بیانیهٔ رئالیسم انتقادی هم مانند رئالیسم نوین در یك اثر مشترك و دسته جمعی به نام *مقالاتی در رئالیسم انتقادی: مطالعهٔ مشترك مسائل معرفت*[۸۷] که در سال ۱۹۲۰ انتشار یافت منعکس شد. نویسندگان مقالات مختلف این مجموعه عبارت بودند از: د. دریك[۸۸] (۱۸۹۸ ـ ۱۹۳۳)، ا. او. لاوجوی[۸۹] (۱۸۷۳ ـ ۱۹۶۲)، ج. ب. پرت[۹۰] (۱۸۷۵ ـ ۱۹۴۴)، ا. ك. راجرز[۹۱] (۱۸۶۸ ـ ۱۹۳۶)، ج. سانتایانا[۹۲] (۱۸۶۳ـ۱۹۵۲)، ر. و. سلرز[۹۳] (متولد ۱۸۸۰) و چ. ا. استرونگ[۹۴] (۱۸۶۲ ـ ۱۹۴۰).

قوت و صلابت رئالیسم انتقادی همانا در حمله اش نهفته بود. فی‌المثل لاوجوی در کتاب *طغیان دربرابر دوگانه‌انگاری*[۹۵] (۱۹۳۰) بحث کرده بود که رئالیستهای نوین در حالی که علی‌الاصول در تخطئه اصالت صور ذهنی، گرایش به عقل عرف[۹۶] دارند، ولی خود روایتی از اعیان به دست می‌دهند که با دیدگاه عقل عرف قابل جمع نیست. چه همرای شدن با هولت در اینکه همهٔ نمودهای اشیاء شأنی همانند عوارض عینی آنها دارند، لاجرم مؤدّی به این قول می شود که خطوط راه آهن هم متوازی‌اند هم متلاقی، و سطح یك سکه هم گرد است و هم بیضوی.

البته رئالیستهای انتقادی درشرح و بسط آموزهٔ خودشان با مشکلات معتنابهی مواجه بودند. می توان گفت که در این قول متفق بودند که آنچه ما مستقیماً درك می کنیم مشتی علائم پیچیده یا داده های بیواسطه است که در نقش علامت یا راهنمای یك شیء مستقلا موجود عمل می کنند. ولی درباب ماهیت دادهٔ بیواسطه چندان توافق نداشتند. بعضی شان آمادهٔ این بودند که از داده هائی چون حالات روانی سخن بگویند.[۹۷] و دراین صورت این حالات باید در ذهن

87. *Essays in Critical Realism: A Co-operative Study of the Problems of Knowledge*
88. D. Drake
89. A. O. Lovejoy 90. J. B. Pratt 91. A. K. Rogers 92. G. Santayana 93. R. W. Sellars 94. C. A. Strong 95. *The Revolt against Dualism* 96. common sense

۹۷. مونتاگیو در مقاله‌ای که درباب سیر تکوین و تکامل رئالیسم امریکایی نوشته است، این آموزه را به رئالیستهای انتقادی نسبت می‌دهد که ما فقط «حالات روانی و تصورات» را مستقیماً می‌دانیم. مقایسه کنید با *فلسفهٔ قرن بیستم* (۱۹۴۳) ویراسته د. د. رونز، ص ۴۴۱.

باشند. دیگران از جمله سانتایانا بر آن بودند که داده های بیواسطهٔ آگاهی، همانا ذوات یا ماهیات اند، و هرگونه پرسشی درباب محل و مقام آنها را به این شیوه دفع می کردند که می گفتند اینها فقط در مصداقهایشان وجود دارند. درهرحال، اگر به اصالت صور ذهنی اذعان می کردند، لاجرم وجود اعیان فیزیکی از آنها استنتاج می شد. و دراینجا مسألهٔ توجیه این استنتاج پیش می آید. من چه دلیلی دارم که فکر کنم آنچه واقعاً ادراک می کنم، نمایانگر چیزی جز خود آن است؟ به علاوه اگر ما هرگز مستقیماً اعیان طبیعی را ادراک نمی کنیم، چگونه می توانیم بین ارزشهای نمایانگری داده های حسی مختلف فرق بگذاریم؟

رئالیستهای انتقادی می کوشیدند به سؤال اول چنین پاسخ دهند که داده های بیواسطهٔ ادراک از همان آغاز و بر طبق ماهیتشان به اعیان فیزیکی بیرون از خود اشارت دارند. ولی در برداشتهایشان از این ارجاع و اشارت بیرونی اختلاف نظر داشتند. سانتایانا متمسك به «باورجانوری»[98] بود یعنی نیروی باور غریزی به مرجع بیرونی داشتن دریافتهای ما، باوری که ما با جانوران در آن مشترکیم. حال آنکه سلرز برای تبیین اینکه چگونه آگاهی ما نسبت به خارجیت رفته رفته رشد می کند و مشخص تر می شود، به روانشناسی تکیه می کرد.

اما دربارهٔ این پرسش که ما اگر هرگز اعیان فیزیکی را مستقیماً ادراك نمی کنیم، چگونه بین ارزشهای نمایانگری داده های حسی فرق می گذاریم، شاید کسی وسوسه به دادن چنین پاسخی شود: «به همان ترتیب که عملا فرق می گذاریم، یعنی از راه تحقیق پذیری.» و شاید از نظرگاه عملی این پاسخ پاسخی عالی بنماید. ولی مسافران صحرا، که سراب را به عنوان پیش بینی یافتن آب در سرراه خود تلقی می کنند، با تجربهٔ تلخی پی خواهند برد که پیش بینی شان به تحقیق نپیوسته است. در عین حال یك مشکل نظری هم برای طرفداران اصالت صور ذهنی باقی می ماند که باید حل کنند. چه روند تحقیق پذیری، برطبق مقدماتش باید به تجربهٔ حسی یا داشتن دادهٔ حسی ختم شود و همچون یك عصای سحرآمیز نیست که چون به حرکت درآید به ما دسترس مستقیم نسبت به آنچه فراتر از دادهٔ حسی است ببخشد. البته اگر ما در طلب تجربهٔ حسی فرونشاندن عطش باشیم، داشتن این تجربه تمامی آن چیزیست که از نظرگاه عملی لازم است. ولی از نظرگاه «نظریهٔ معرفت» چنین به نظر می رسد که طرفداران اصالت صور ذهنی غرق در جهان بازنمون یا نمایانگری باقی مانده اند.

البته واقع امر این است که در سطح عرف عام و زندگی عملی ما به خوبی می توانیم مشکلی نداشته باشیم. و در زبان متعارف تمایزاتی پدید آورده ایم که برای رفع و رجوع مقاصد عملی از جمله چوبهای تانیمه درآب فرورفته و خطوط متوازی یا متلاقی راه آهن، موشهای سرخ نما و

98. animal faith

نظایر آن کفایت می‌کند. ولی چون درباب مسائل مربوط به شناخت‌شناسی که این گونه پدیده ها پیش می‌آورند، تأمل کنیم، در وسوسهٔ روی آوردن به یك چارهٔ فراگیر قرار می‌گیریم به این شرح که یا بگوییم همهٔ اعیان و متعلقاتِ آگاهی، عینی اند و از یك شأن و موقع برخوردارند یا بگوییم حالات روانی یا داده های حسی ذهنی اند که به نحوی نه ذهنی اند نه عینی. درصورت اول برداشتمان رئالیستی نوین است، وبرداشت دوم رئالیسم انتقادی است، البته به این شرط که داده های بیواسطه همچون نماینده یا وابستهٔ اعیان فیزیکی مستقل، انگاشته شوند. هردوی این مواضع را می‌توان کوششهائی در جهت اصلاح زبان متعارف تلقی کرد. و هرچند این کوشش را نمی‌توان به نحو پیشینی (ماقبل تجربی) منتفی دانست، این واقعیت که هردو موضع مشکلاتی به بار می‌آورد، چه بسا ما را برآن بدارد که همانند پروفسور ج. ل. آستین، نگاه دیگری به زبان متعارف بیندازیم.

کلمهٔ «رئالیسم» می‌تواند هاله‌های معنایی و فحواهای مختلف داشته باشد. در این فصل معنای اصلی مراد از آن این بوده است که دانستن یا معرفت، ساخته وپرداختهٔ عین یا موضوع خود نیست. بلکه رابطه ایست از همبودی بین ذهن عالم و عین معلوم، که تفاوتی برای عین به بار نمی‌آورد. پیشتر ملاحظه کردیم که در نهضت رئالیسم، مسائلی در مورد متعلقات بیواسطهٔ ادراك و معرفت پدید آمده بود در عین حال ما نمی‌خواهیم این تصور کاملا اشتباه را در اذهان ایجاد کنیم که فیلسوفان امریکایی که به این دو گروه تعلق داشتند، صرفاً و انحصاراً در هوای مسائلی بودند که در این بخش و بخشهای گذشته به آنها توجه کردیم. در میان رئالیستهای نوین، پری به عنوان فیلسوف اخلاق مشهور شده بود.[۹۹] و به مضامین و مسائل سیاسی و اجتماعی نیز می‌پرداخت. از میان رئالیستهای انتقادی سانتایانا یك فلسفهٔ کلی تدوین کرد،[۱۰۰] حال آنکه استرونگ و دریك یك هستی‌شناختی همه روانی[۱۰۱] پیش گرفته بودند و درون نگری[۱۰۲] را کلید ماهیت واقعیت می‌شمردند.[۱۰۳] سلرز از یك فلسفهٔ اصالت طبیعی دفاع

۹۹. او کتاب *نظریهٔ کلی ارزش* *General Theory of Value* را در سال ۱۹۲۶ انتشار داد.

۱۰۰. دورهٔ *قلمرو هستی* *Realms of Being* سانتایانا متشکل از چهار جلد بود: *قلمرو ذات* *The Realm of Essence* (۱۹۲۷)، *قلمرو ماده* *The Realm of Matter* (۱۹۳۰)، *قلمرو حقیقت* *The Realm of Truth* (۱۹۳۸) و *قلمرو روح* *The Realm of Spirit* (۱۹۴۰)

101. Panpsychistic 102. introspection

۱۰۳. طبق نظر استرونگ، درون نگری، موردی است که ما مستقیماً از «ماده» ــ که متمایز از ساخت وصورت است ــ آگاه می‌شویم. ولی نه استرونگ نه دریك نمی‌خواهند چنین برسانند که فی‌المثل سنگها آگاه اند. نظریهٔ همه روانی panpsychism آنها با تکامل بالنده پیوند داشت. حتی اشیائی که ما «مادی» می‌نامیم یك انرژی بالقوه دارند که در سطح معینی از تکامل، خود را به صورت «آگاهی» جلوه گر می‌سازد.

می کرد،[۱۰۴] که مبتنی بر اندیشهٔ تکامل بالنده[۱۰۵] بود که سطوح غیرقابل تقلیل داشته باشد، و نیز دارای یك نظریهٔ ادراك، همچون عمل تعبیر و تفسیر بود. لاوجوی با مطالعاتی که در تاریخ عقاید و اندیشه‌ها داشت، تأثیر معتنابهی از خود باقی گذاشت.[۱۰۶]

۶. جهان‌نگری سمیوئل الگزاندر

نظریهٔ معرفت رئالیستی، به معنائی که پیشتر شرح دادیم، مانع از تشکیل یك نظام یا جهان‌نگری متافیزیکی نیست. آنچه منع و نفی می شود متافیزیکی است مبتنی براین نظر که معرفت ساخته و پرداختهٔ موضوع و متعلق خود است، یا مبتنی براین نظریه که اندیشه یا تجربهٔ خلاق همانا واقعیت اساسی و اصلی است. و در واقع تعداد معتنابهی از جهان‌نگریها در فلسفهٔ جدید نظریهٔ معرفت رئالیستی درپیش گرفته‌اند. البته ذکر تمامی آنها مورد نظر نیست. و نظر نگارنده این است که دامنهٔ کار را محدود به ملاحظاتی در باب جهان‌نگری سمیوئل الگزاندر بنماید.

سمیوئل الگزاندر[۱۰۷] (۱۸۵۹ ـ ۱۹۳۸) در سیدنی استرالیا به دنیا آمد، ولی در سال ۱۸۷۷ به آکسفورد رفت و در آنجا تحت تأثیر گرین و برادلی قرار گرفت. این تأثیر، بعدها، جای خود را به تأثیر اندیشهٔ تکامل و علاقه به روانشناسی تجربی داد که در آن هنگام در آکسفورد چندان ریشه‌ای نداشت.[۱۰۸] چندی بعد الگزاندر تحت تأثیر رئالیسم مور و راسل قرار گرفت و به موضع رئالیسم نوین امریکایی نزدیك شد، هرچند کاملا آن را نپذیرفت. ولی نظریهٔ معرفت را گام تمهیدی برای ترکیب و تلفیق متافیزیکی می شمرد. و به حق می توان گفت که تعلّق خاطر او به بازسازی متافیزیکی، هرچند نه محتوای واقعی نظام او، تا حدی متأثر از نفوذ اولیهٔ ایدئالیسم در ذهن او بود.

الگزاندر در سال ۱۸۸۲ به عضویّت هیئت علمی لینکلن کالجِ آکسفورد درآمد. و نفوذ اندیشهٔ تکامل را می توان در کتاب *نظام اخلاقی و ارتقاء: تحلیلی از مفاهیم اخلاقی*[۱۰۹] که در سال ۱۸۸۹ منتشر شد، ملاحظه کرد. چنانکه عنوان کتاب نشان می‌دهد، اخلاق را دربند تحلیل

۱۰۴. از جمله چنانکه در کتاب *فلسفهٔ رئالیسم فیزیکی* *The Philosophy of Physical Realism* (۱۹۳۲) آمده است.

105. emergent evolution

۱۰۶. لاوجوی کتاب *زنجیرهٔ بزرگ هستی* *The Great Chain of Being* را در سال ۱۹۳۶ و *مقالاتی درزمینهٔ تاریخ اندیشه‌ها* *Essays in History of Ideas* را در سال ۱۹۴۸ منتشر کرد.

107. Samuel Alexander

۱۰۸. برادلی به روانشناسی علاقه داشت. ولی مایهٔ بدنامی است که روانشناسی سالهای سال در آکسفورد با بیمهری مواجه شده و به عنوان یك علم رسمی شناخته نشده است.

109. *Moral Order and Progress: An Analysis of Ethical Conceptions*

مفاهیم اخلاقی نظیر خیر وشر، شایست و ناشایست می‌دانست. ولی درعین حال آن را یك علم هنجارآفرین می شمرد. او در تعبیر و تفسیر حیات اخلاقی و مفاهیم اخلاقی همانا خط فکری را که هربرت اسپنسر وسر لسلی استفن[۱۱۰] درپیش داشتند، دنبال می گرفت. بدینسان به نظر او تنازع بقای موجود در حوزهٔ زیستی، در حوزهٔ اخلاق شکل تنازع بین آرمانهای اخلاقی رقیب به خود می گیرد. و قانون انتخاب طبیعی، چون به حوزهٔ اخلاق اطلاق گردد، چنین معنی می دهد که آن سلسله از آرمانهای اخلاقی روی در تفوق دارند که بیش از بقیه به ایجاد حالت تعادل یا هماهنگی بین عناصر ونیروهای مختلف درونی فرد، و بین فرد و اجتماع، وبین فرد و محیطش کمك می کنند. بذینسان یك آرمان فراگیر هماهنگی وجود دارد که به نظر الگزاندر دردل خود آرمانهایی نظیر سعادت و خودشکوفانی[۱۱۱] که در نظامهای اخلاقی دیگر ملحوظ اند، نهفته دارد. در عین حال شرایط طبیعی و اجتماعی زندگی مدام در تغییر و تحول است، و نتیجه اش این است که معنای عینی وملموس تعادل یا هماهنگی صِور تازه به خود می گیرد. لذا، حتی اگر به معنایی واقعی غایت قصوای پیشرفت اخلاقی وجود داشته باشد، این غایت عملا و در شکل ثابت ولایتغیّر قابل حصول نیست، و اخلاق نمی تواند درصورت یك سلسله اصول ثابت وراکد که پذیرای تعدیل یا تحول نباشند، جلوه گر شود.

به رئالیسم الگزاندر بازمی گردیم.[۱۱۲] برداشت اساسی او ازمعرفت (دانستن) این است که همانا رابطه ایست ازهمبودی یا باهمی بین عین (متعلق علم) و یك موجودِ آگاه. عین معلوم یا متعلّق علم، اعم ازاینکه معلوم واقع شود یا نه، همانست که هست. به علاوه الگزاندر همهٔ انواع و انحاء «اصالت صور ذهنی» را رد می کند. البته ما می توانیم توجه خود را صریحاً به اعمال یا حالات ذهنی و روانی خود معطوف داریم. ولی اینها به عنوان المثنّی یا نشانه‌های اشیاء خارجی که فقط به نحو غیرمستقیمِ معلوم واقع می شوند، به کار نمی‌روند. بلکه واقع امر این است که ما در عین حال که مستقیماً اعیانی را که جدا از اعمال دانائی ما هستند می شناسیم، اعمال ذهنی یا روانی خود را نیز «احساس» می کنیم. داده های حسی هم اعیان میانجی بین آگاهی و اشیاء فیزیکی تیستند، بلکه نمودگار[۱۱۳] اشیاء اند. حتی یك به اصطلاح توهم هم نمودگاری از جهان واقعی است، هرچندذهن آن را به زمینه‌ای نسبت می‌دهد که به آن تعلق

110. Sir Leslie Stephen

111. self - realization

۱۱۲. مشهورترین مقالهٔ الگزاندر که نمایانگر نظریهٔ رئالیستی او دربارهٔ معرفت است، مقالهٔ «بنیاد رئالیسم» «The Basis of Realism» است که در سلسله *مذاکرات فرهنگستان بریتانیا* *Proceedings of the British Academy* در سال ۱۹۱۴ به طبع رسیده است.

113. perspective

ندارد.[۱۱۴] به علاوه، ما با علم به گذشته به مدد حافظه، واقعاً گذشته را می‌شناسیم. به این شرح که «گذشتگی»[۱۱۵]، خود متعلق مستقیم تجربه است.

الگزاندر در سال ۱۸۹۳ به استادی فلسفه در دانشگاه منچستر منصوب شد. در سالهای ۱۹۱۶ـ۱۹۱۸ در سلسله سخنرانیهای گیفورد در گلاسگو شرکت جست، و روایت مدون و چاپی آنها تحت عنوان *زمان، مکان والوهیت*[۱۱۶] در سال ۱۹۲۰ منتشر گردید. دراین کتاب گفته شده است که متافیزیك به جهان به عنوان یك کل می‌پردازد، بدینسان جامعیت را تا دورترین افقهایش گسترش می‌دهد. به زبان ارسطوئی می‌توانیم گفت که متافیزیك همانا علم وجود و عوارض ذاتی آن است و دربارهٔ «سرشت غائی وجود ـــ اگر چنین چیزی وجود داشته باشد و صفات ممیزه و مشخصهٔ اشیاء، یا مقولات» پژوهش می‌کند.[۱۱۷] ولی با آنکه متافیزیك، موضوع و درونمایه‌ای موسّع‌تر از هر علم خاصی دارد، روش آن تجربی است، به این معنی که مانند علوم، «از فرضیه‌ها استفاده می‌کند تا داده‌هایش را به پیوندی تحقیق‌پذیر برساند.»[۱۱۸] در عین حال صفات غالب و ذاتی اشیاء را می‌توان غیرتجربیَ یا پیشینی (ماقبل تجربی) خواند، به شرط اینکه دریابیم که تمایز بین تجربی و غیرتجربی در حوزهٔ تجربه است، وبرابر با تمایز بین تجربه و آنچه فراتر از تجربه است، نیست. با درمدّ نظر داشتن این شرط و ملاحظه، می‌توانیم متافیزیك را چنین تعریف کنیم: «مطالعهٔ تجربی امر غیرتجربی یا پیشینی، وپرداختن به مسائلی که از رابطهٔ تجربی با پیشینی (ماقبل تجربی) پدید می‌آید.»[۱۱۹]

برطبق نظر الگزاندر، واقعیت غائی، قالب[۱۲۰] اساسی همهٔ اشیاء، زمان ـ مکان است. دشوار است که بگوییم او دقیقاً چگونه به صرافت این مفهوم افتاد. او فی‌المثل از تصور جهانی در زمان و مکان که هـ. مینکوسکی[۱۲۱] در سال ۱۹۰۸ تصویر کرده است، یاد می‌کند. همچنین به لورنتس[۱۲۲] و اینشتاین اشاره دارد. به علاوه از برداشت برگسون از زمان حقیقی، با موافقت سخن می‌گوید، هرچند با نظر فیلسوف فرانسوی راجع به تبعیت مکان نسبت به زمان، مخالف است. به هرحال، برداشت الگزاندر از زمان ـ مکان، به عنوان واقعیت غائی، آشکارا مخالف با نظر برادلی است که زمان و مکان را به حوزهٔ «نمود» نسبت می‌داد، و همچنین با نظریهٔ

۱۱۴. به عبارت دیگر ذهن مواد یك توهم را نمی‌آفریند بلکه آن را از تجربهٔ محسوس اخذ می‌کند. آنچه یك توهم را توهم می‌سازد، همانا قضاوت اشتباه‌آمیز نسبت به زمینهٔ آن است.

115. pastness

116. *Space, Time and Deity*

۱۱۷. *زمان، مکان و الوهیت*، ج ۱، ص ۲.

۱۱۸. پیشین، ج ۱، ص ۴.

۱۱۹. پیشین، ج ۱، ص ۴.

120. matrix 121. H. Minkowski 122. Lorentz

مك تاگرت در باب غیر واقعی بودند زمان مخالف است. الگزاندر در هوای تشکیل یك متافیزیك یا جهان نگری اصالت طبیعی است؛ و این کار را با آنچه از نظر خودش غائی، و فی نفسه مرحلهٔ ابتدائی روند تکامل است آغاز می کند.

شیوهٔ ساده دلانهٔ تصور زمان و مکان، همانا تصوّر آنها همچون وعاء یا ظرف است. و مصحح طبیعی این تصور خام این است که آنها را همچون روابطی بین موجودات منفرد، و روابطی از همبودی و توالی تلقی کنند. ولی این برداشت صریحاً دلالت بر این دارد که موجودات منفرد منطقاً مقدم بر زمان و مکان اند، حال آنکه فرضیهٔ مقبول الگزاندر این است که زمان و مکان تشکیل «ماده یاقالبی (یا قوالبی) می دهد که اشیاء و رویدادها مطابق با آن ساخته می شود، یعنی میانجیی است که اینها درآن منجمد و متبلور می شوند.»[۱۲۳] اگر زمان یا مکان را فی نفسه در مد نظر بگیریم، عناصر یا اجزاء آن نامتمایزاند. ولی «هرنقطه از مکان به توسط هرآن از زمان متعین و مشخص می گردد و هرآن از زمان به توسط موقعیتش در مکان.»[۱۲۴] به عبارت دیگر زمان و مکان با همدیگر تشکیل یك واقعیت می دهند « یك متّصلهٔ[۱۲۵] بی نهایت از رویدادهای محض یا نقطه ـ آنات[۱۲۶].»[۱۲۷] و اشیاء تجربی، دسته ها یا مجتمعهائی از چنین رویدادهایی هستند.

الگزاندر تا آنجا پیش می رود که در باب مقولات غالب یا خواص اساسی زمان ـ مکان نظیر هویت، تکثر، و وجود، کلی و جزئی، نسبت، علیت و نظایرآن، بحث می کند. بدینسان صحنه برای بررسی ظهور کیفیات و سطوح واقعیت تجربی، ازماده گرفته تا فعالیت روانی خودآگاه آماده می شود. دراینجا نمی توان از همهٔ این مضامین بحث کرد. ولی سزاوار است که توجه خوانندگان را به آموزهٔ «کیفیات ثالث»[۱۲۸] الگزاندر جلب کنیم.

کیفیات ثالث همانا ارزشها هستند نظیر حقیقت و خیر. اینها از آنروی «ثالث» نامیده شده اند که از کیفیات اولیه و ثانویهٔ فلسفهٔ سنتیِ ممتاز گردند. ولی اصطلاح «کیفیات» چون به ارزشها اطلاق گردد، فی الواقع باید در داخل گیومه گذاشته شود، تا دلالت براین داشته باشد که «این ارزشها کیفیات واقعیّت، به همان معنی که رنگ یا شکل یا حیات هست، نیستند.»[۱۲۹] سخن گفتن از آنها همچون کیفیات عینی واقعیت چه بسا گمراه کننده است. فی المثل واقعیت به معنی اخصّ کلمه، صادق یا کاذب نیست، بلکه صرفاً واقعیت است. صدق و کذب صفت

۱۲۳. *زمان، مکان، الوهیت*، ج ۱، ص ۴.   ۱۲۴. پیشین، ج ۱، ص ۶۰.

125. continuum   126. Point - instants

۱۲۷. *زمان، مکان، الوهیت*، ج ۱، ص ۶۶.

128. tetiary qualities

۱۲۹. *زمان، مکان، الوهیت*، ج ۲، ص ۲۳۷.

گزاره های اعتقادی است، یعنی در ارتباط با ذهنی که به آنها معتقد است معنی دارد، نه در نسبت با خود اشیاء، یا حتی درنسبت با خود گزاره ها در وقتی که به عنوان واقعیت ذهنی ملحوظ گردد. به همین ترتیب، برطبق نظر الگزاندر، یك شیء فقط در ارتباط با یك هدف خوب است، چنانکه فی المثل ما از یك ابزار خوب سخن می گوییم. همچنین هرچند یك گل سرخ، اعم از اینکه کسی ادراکش کند یا نه، سرخ است، ولی فقط در ارتباط با ذهنی که «انسجام» آن را درك و تحسین می کند زیباست. ولی از این قول چنین برنمی آید که ما حق داریم از کیفیات ثالث یا ارزشها، همچون امور کاملا ذهنی یا غیر واقعی سخن بگوییم. اینها ویژگیهای واقعی جهان اند، گرچه فقط در رابطه با اذهان یا درّاکه های خودآگاه. حاصل آنکه اینها «تعینات عالم ـ معلوم (ذهن ـ عین) اند»[130] که «دلالت دارند بر ترکیب عین با بازشناختن عین به توسط انسان.»[131]

با این حال، رابطهٔ بین ذهن و عین لایتغیر نیست. فی المثل در مورد صدق، بازشناختن ذهن (عالم) به مدد [نحوهٔ وجود] عین است که تعین می یابد. چه در معرفت یا شناخت، واقعیت کشف می شود، ساخته نمی شود. ولی در مورد خیر، کیفیت خیر (نیك) بودن، در درجهٔ اول به توسط ذهن (عالم) تعیین می گردد، یعنی به قصد و ارادهٔ او. در اینجا یك عامل مشترك هست که باید ملحوظ گردد، و آن عبارت است از اینکه بازشناختن ارزشها به طور کلی، از محیط اجتماعی برمی خیزد، یعنی از برآیند مجموعه ای از اذهان. فی المثل در ارتباط با قضاوت دیگران است که من آگاه می شوم که یك گزاره کاذب است؛ و در قضاوتهای خود از صدق و کذب است که من آنچه را که می توان «ذهن جمعی» نامید بازمی تابانم. «بنابراین، مراودهٔ اجتماعی است که ما را آگاه می کند که واقعیتی هست که مرکبست از خود ما و جز ما (اعیان خارجی) و اینکه درآن رابطه، اعیان خصلتی دارند که جز درآن رابطه، فاقد آنند.»[132]

این آموزهٔ ظهور کیفیات ثالث الگزاندر راقادر می سازد که تأکید کند تکامل نسبت به ارزشها بی تفاوت نیست. «گاه چنین می اندیشند که داروینیسم نسبت به ارزش بی تفاوت است. درواقع داروینیسم همانا تاریخ تکوین ارزشها در جهان حیات است.»[133] بدینسان ما تصویری کلی ازیك روند تکامل داریم که در آن مراتب مختلف موجودات معین می بالند وظهور می یابند، و هرمرتبه ای خصلت کیفیت تجربی خاص خویش را دارد. «والاترین این گونه کیفیات تجربی که ما می شناسیم همانا ذهن یا آگاهی است.»[134] ودر این مرتبه کیفیات ثالث یا ارزشها همچون ویژگیهای واقعی جهان پدید می آیند، گرچه این واقعیت مستلزم رابطه ای با عالِم یعنی ذهن انسان است.

۱۳۰. *زمان، مکان و الوهیت*، ج ۲، ص ۲۳۸.
۱۳۱. پیشین.
۱۳۲. *زمان، مکان و الوهیت*، ج ۲، ص ۲۴۰.
۱۳۳. پیشین، ج ۲، ص ۳۰۹.
۱۳۴. پیشین، ج ۲، ص ۳۴۵.

چنانکه اشاره شد، نام کتاب الگزاندر *زمان، مکان والوهیت* است. لذا این پرسش پیش می آید که چگونه الوهیت با این طرح یا جهان نگری تناسب می یابد؟ پاسخ فیلسوف این است که «الوهیت کیفیت تجربی والائی است که از والاترین کیفیتی که ما می شناسیم والاتر است.»[۱۳۵] آشکار است که ما نمی توانیم بگوییم این کیفیت چیست. ولی می دانیم که به هیچ وجه از کیفیاتی که ما با آنها آشناییم نیست. چه بر طبق تعریف، خارج از حوزهٔ کیفیاتِ شناخته شده است.

آیا از این سخنان چنین برمی آید که خداوند فقط در آینده وجود دارد، چرا که با مرتبهٔ بعدی هستی متناهی که قراراست در روند تکامل رخ نماید، همسان و یکسان است؟ الگزاندر به این پرسش پاسخ منفی می دهد. خداوند به عنوان موجود متحقق همانا کل کیهان است، کلّ متصلهٔ زمان ـ مکان. «خداوند کلّ جهان است که دارای کیفیت الوهیت است... و خداوند، به عنوان یك موجود متحقق، جهان نامتناهی است، جهان نامتناهی، با کوشش به سوی الوهیت، یا به قول لایب نیتس به عنوان آبستن و زایای الوهیت.»[۱۳۶]

الگزاندر اصل و نسب یهودی داشت و بیدلیل نیست که در برداشت او از خداوند، روایت پویای وحدت وجود اسپینوزا که با نظریهٔ تکامل تطابق یافته است، مشهود است. ولی مشکل صریحی در قول به اینکه خداوند هم کل جهان است و دارای کیفیت الوهیت، و این کیفیت درآینده رخ می نماید وجود دارد. البته الگزاندر از این مشکل آگاه است و نتیجه می گیرد که «خداوند به عنوان یك موجود متحقق همواره درصیرورت الوهیت است ولی هرگز به [کمال] آن نمی رسد. او خدای آرمانی به صورت جنینی است.»[۱۳۷] اما دین را می توان چنین توصیف کرد «احساساتی در ما که حاکی از مجذوبیت ما به او [خداوند] است، و همراه با حرکت جهان به سوی یك مرتبهٔ والاتر هستی است.»[۱۳۸]

با توجه به مقدماتی که الگزاندر به دست می دهد، موضع او قابل فهم است. از یك سو، اگر الوهیت کیفیت مرتبهٔ آینده ای از هستی است، و اگر خداوند همانا دارندهٔ بالفعل این کیفیت است، لاجرم متناهی خواهد بود. از سوی دیگر، به نظر الگزاندر، آگاهی دینی، مستلزم وجود خدایی است که نه فقط موجود است، بلکه نامتناهی هم هست. لذا وصف خداوند باید قابل انطباق بر جهان نامتناهیی باشد که درجست و جوی کیفیت الوهیت است. ولی این سخن در واقع چیزی جز این نیست که به جهان متکامل، یا متصلهٔ زمان ـ مکان، لقب «خدا» بدهیم. بیشك شباهتی بین برداشت الگزاندر و برداشت هگل هست. درعین حال مطلق هگل، به «روح» تعریف شده، حال آنکه مطلق الگزاندر به زمان ـ مکان. و این تفاوت لقب «خدا» را بیشتر

۱۳۵. پیشین. ۱۳۶. *زمان، مکان و الوهیت*، ج ۲، ص ۳۵۳.
۱۳۷. *زمان، مکان و الوهیت*، ج ۲، ص ۳۶۵. ۱۳۸. پیشین، ج ۲، ص ۴۲۹.

نامناسب می نمایاند. آنچه مناسب است همان توصیف دین به عنوان احساس یا احساسات است. چه در یك فلسفهٔ اصالت طبیعی، دین دقیقاً چنین چیزی می شود، یعنی یك نوع «عاطفهٔ کیهانی.»[۱۳۹]

۷. اشاره ای به وایتهد

نظر به اینکه فلسفهٔ الگزاندر جریانی از اندیشه را تدوین و ترویج کرده که همراه با بدگمانی آشکاری نسبت به همهٔ جهان نگریهای فراگیر است، لذا توجه کمی به آن شده است.[۱۴۰] درهر حال در حوزهٔ فلسفهٔ نظری، ستارهٔ او به کلی تحت الشعاع آلفرد نورث وایتهد (۱۸۶۱ - ۱۹۴۷) که بزرگترین فیلسوف متافیزیك پرداز انگلستان از برادلی به بعد است، قرار گرفت. البته به سختی می توان ادعا کرد که نفوذ وایتهد به عنوان فیلسوف نظرپرداز در فلسفهٔ اخیر بریتانیا گسترده یا عمیق بوده است. با توجه به فضای غالب بر اندیشهٔ فلسفـی، چنین انتظاری هم درست نیست. نفوذ وایتهد در آمریکا بیشتر از وطنش بوده است. او از سال ۱۹۲۴ تا پایان حیاتش در آمریکا زندگی و کار کرد. اما درسالهای آخر زندگیش توجه و علاقه به اندیشهٔ او در تعداد معتنابهی از کتب ومقالات منتشره در بریتانیای کبیر بازتاب یافت.[۱۴۱] و آوازه اش در اروپا بیشتر بالا گرفت. به عبارت دیگر وایتهد به عنوان یك متفکّر بزرگ شناخته شد، حال آنکه الگزاندر در محاق فراموشی افتاد. از یك نظر بیشك فلسفهٔ وایتهد سزاوار آن است که در این فصل مطرح گردد. او خودش این نکته را توجه داد که بین نتایج فلسفه پردازی او و ایدئالیسم مطلق شباهتی هست. بدینسان در پیشگفتارش بر *پویش و واقعیت*[۱۴۲] خاطرنشان می سازد که «هرچند درقسمت اعظم این اثر در عدم توافق شدیدی بر برادلی هستم، ولی نتیجهٔ نهایی هرچه باشد، چندان با اندیشهٔ او متفاوت نیست.»[۱۴۳] درعین حال وایتهد که از ریاضیات به فلسفهٔ علم و طبیعت و سپس متافیزیك روی آورده بود، درصدد بود که به یك رهیافت و سرآغاز ماقبل ایدئالیستی بازگردد. به این شرح که درست همان طور که بعضی از فیلسوفان پیش از کانت، در پیوند با علم زمانهٔ خود به فلسفه پرداخته بودند، وایتهد هم ملاحظه کرد که فیزیك جدید، کوشش تازه ای در فلسفهٔ نظری را ایجاب می کند. او از رابطهٔ ذهن ـ عین یا تصور

139. cosmic emotion

۱۴۰. در کتاب کوچك و عالی ج. ج. وارناك G. J. Warnock که نامش *فلسفهٔ انگلیسی از سال ۱۹۰۰ به بعد* *English Philosophy Since 1900* است، هیچ سخنی از الگزاندر درمیان نیست

۱۴۱. البته نه فقط تحمل «متافیزیك توصیفی» بلکه همدلی با آن، به احیای علاقه به وایتهد مدد رسانده است.

142. *Process and Reality*

۱۴۳. *پویش و واقعیت* (طبع ۱۹۵۹) ص هفت.

اندیشهٔ خلاق آغاز نکرد، بلکه بنا را بر تأمل در کاروبار جهان آنچنانکه در علم جدید جلوه گر است، نهاد. مقولات او صرفاً برساختهٔ پیشینی (ماقبل تجربی) ذهن انسان نیست؛ بلکه به واقعیت تعلق دارد، و ویژگیهای غالب آن است، درست به همان معنی که مقولات ارسطو متعلق به واقعیت است. همچنین وایتهد از آگاهی تعبیر وتفسیری اصالت طبیعی ارائه می کند، به این معنی که آن را همچون صورت تکامل یافته و بالندهٔ رابطهٔ «گیرائی»[144] که بین همهٔ موجودات بالفعل یافت می شود، تصویر می کند. لذا وقتی که به شباهت بین نتایج فلسفهٔ نظریش و بعضی وجوه ایدئالیسم مطلق اشاره می کند، تصریح دارد که شاید نوع اندیشهٔ او «صورت تبدیل یافتهٔ بعضی از آموزه های عمدهٔ ایدئالیسم مطلق بر مبنای رئالیستی باشد.»[145] ولی هرچند فلسفهٔ وایتهد، که به قول خود او برپایه های رئالیستی استوار است، بیشك شایان طرح و بررسی دراین فصل است، ولی تلخیص آن در چند پاراگراف، کاری بس دشوار است. و نگارنده پس از تأملاتی به این نتیجه رسید که نباید دست به چنین اقدامی بزند. به هرحال این نکته شایان ذکر است که وایتهد به ضرورت فلسفهٔ نظری یا متافیزیکی معتقد شده بود. به این شرح که اگر فیلسوف دریك نقطهٔ خاص جریان درك جریان و تعمیم خود را قطع نکند، لاجرم باید «بکوشد که یك نظام منسجم، منطقی وضروری از تصورات و برداشتهای کلی تدوین کند که هرعنصری از تجربهٔ ما بروفق آن قابل تعبیر و تفسیر باشد.»[146] به علاوه این کار صرفاً مربوط به مسألهٔ تلفیق و ترکیب علوم نیست. چه تجزیه و تحلیل هرامر واقع جزئی و تعیین شأن هرموجود در درازمدت مستلزم داشتن برداشت کلی از مبانی و مقولات عامی است که آن امر واقع تجسم می بخشد و نیز برداشت کلی از شأن هرموجود در کل جهان. به تعبیر زبانشناختی هر گزاره ای که بیانگر یك امر واقع جزئی است، تحلیل کاملش مستلزم نمایاندن خصلت کلی جهان است آنچنانکه در این امر جزئی مجسم می گردد. به تعبیر هستی شناختی «هزموجود معین و متناهی، مستلزم وجود یك جهان منظم است که شأن شایستهٔ او را تأمین کند.»[147] بنابراین از هرجا که آغاز کنیم به متافیزیك منتهی می گردد، به شرط اینکه در طی این راه جریان درك و فهم را قطع نکنیم.

البته چنین نظرگاهی بنای فرض را براین می گذارد که جهان یك نظام ارگانیك است. آنچه نظام فلسفی وایتهد را تشکیل می‌دهد همانا کوشش پیگیر اوست دراین جهت که نشان دهد جهان در واقع یك روند پویای یگانی است، یك «کثرت در وحدت» که باید آن را سیرخلاق به سوی بداعت[148] تعبیر کرد. چنانکه پیشتر اشاره کردیم، نتیجهٔ کلی نظرورزی او شباهتی به

144. prehension

۱۴۵. *پویش و واقعیت*، ص هشت. ۱۴۶. *پیشین*، ص ۴. ۱۴۷. *پویش و واقعیت*، ص ۱۷.

148. novelty

ایدئالیسم مطلق دارد. ولی جهانی که وایتهد ارائه می کند قطعاً ساخته وپرداختهٔ دیالکتیك یك «ایدهٔ» مطلق نیست. کل کیهان که هم خداوند و هم جهان را دربر می گیرد، به قول او «درقید یك زمینهٔ متافیزیکی غایی، یعنی همان سیر خلاق به سوی بداعت است.»[۱۴۹] آنچه از نظر او عامل غایی است، «خلاقیت»[۱۵۰] است نه اندیشه.

۱۴۹. پویش و واقعیت، ص ۵۲۹.
۱۵۰. «خلاقیت» طبق تعریف و توصیف وایتهد یك موجود متحقق نظیر خداوند نیست بلکه «کلیِ کلیات» است (پویش و واقعیت، ص ۳۱).

فصل ۱۸

ج. ا. مور و تحلیل

۱. زندگی و آثار

در فصل پیش فرصتی داشتیم که نظری اجمالی به بعضی از رئالیستهای آکسفورد بیندازیم. ولی وقتی که انسان درباره سقوط ایدئالیسم در انگلستان و ظهور یك جریان فائق فکری جدید می اندیشد، طبعاً ذهن او به نهضت فلسفهٔ تحلیلی[1] که در کیمبریج نشأت گرفت و در طی زمان ریشهٔ محکمی در آکسفورد و سایر دانشگاهها دوانید، معطوف می گردد. درست است که این نهضت در مراحل بعدی خود بیشتر به «فلسفهٔ آکسفورد» نامبردار شد، ولی این امر، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که سه پیشتاز بزرگ و ذی نفوذ این نهضت، یعنی مور، راسل و ویتگنشتاین هر سه از رجال کیمبریج بودند.

جورج ادوارد مور[2] (۱۸۷۳ ـ ۱۹۵۸) در سال ۱۸۹۲ به کیمبریج رفت، و تحصیلاتش را دررشتهٔ متون [ادبی] کلاسیك آغاز کرد. خود او گفته است که فکر نمی کرده است که هرگز جهان یا علوم برای او مسائل فلسفی به پیش آورد. به عبارت دیگر، اگر به صرافت طبع خودش وانهاده می شد، تمایل براین داشت که جهان را همچنان که می یابد یا علوم ارائه می کنند، تلقی کند. علی الظاهر او به کلّی از ناخرسندی برادلی از همهٔ شیوه های متعارف ما درشناخت جهان، به دور و برکنار بود، و در هوای شیوهٔ عالیتری برای نظارهٔ جهان نبود. پرواضح است که از آن گونه مسائل که کی یر کگور، یاسپرس و کامو و متفکرانی نظیر آنان را رنج می‌داد، در عذاب نبود. در عین حال مور به چیزهای شاذ و غریبی که فلاسفه دربارهٔ جهان یا علم گفته اند از قبیل اینکه مثلا زمان موهوم است یا معرفت علمی واقعاً معرفت نیست علاقه مند شد. او تاحدی تحت تأثیر معاصر جوانترش برتراند راسل، از مطالعهٔ آثار و متون [ادبی] کلاسیك دست برداشت و به فلسفه روی آورد.

1. analytic movement 2. George Edward Moore

مور در سال ۱۸۹۸ جایزه ای به دست آورد که همانا بورسی در ترینیتی کالج کیمبریج بود. در سال ۱۹۰۳ کتاب *اصول اخلاق*[۳] را منتشر کرد. یك چند از کیمبریج غایب بود، سپس در سال ۱۹۱۱ مدرّس علم اخلاق درآنجا شد. ودرسال بعد کتاب کوچکی به نام *اخلاق*[۴] در سلسلهٔ «کتابخانهٔ دانشگاهی هوم»[۵] انتشار داد. درسال ۱۹۰۲ جانشین ج. ف. استوت[۶] در سردبیری مجلهٔ *مایند*[۷] (= ذهن) گردید؛ در سال ۱۹۲۲ کتاب *مطالعات فلسفی*[۸] را که عمدتاً متشکل از مقالات چاپ شده اش بود، انتشار داد. در سال ۱۹۲۵ پس از بازنشستگی جیمز وارد[۹] به تصدی کرسی فلسفه در کیمبریج انتخاب شد. در سال ۱۹۵۱ «نشان لیاقت»[۱۰] دریافت کرد و در سال ۱۹۵۳ کتابی به نام *برخی مسائل عمدهٔ فلسفه*[۱۱] منتشر کرد. مجموعه ای از مقالاتش که خود او برای چاپ آماده سازی کرده بود، پس از درگذشتش (۱۹۵۸) در سال ۱۹۵۹ تحت عنوان *مقالات فلسفی*[۱۲] انتشار یافت. مجموعه ای از یادداشتها و نوشته های قلم اندازش که در فاصلهٔ سالهای ۱۹۱۹ ـ ۱۹۵۳ نوشته شده بود، در سال ۱۹۶۲ تحت عنوان قلم انداز[۱۳] منتشر گردید.

۲. رئالیسم عرف عام

برطبق نظر برتراند راسل این مور بود که طغیان علیه ایدئالیسم را رهبری کرد. ورئالیسم اولیهٔ مور را می توان در پرتو مقاله ای که درباب ماهیّت حُکم نوشته بود ودرسال ۱۸۹۹ در مجلهٔ *مایند* منتشر کرد، مشاهده کرد.

مور دراین مقاله این قول برادلی را که می گوید صدق و کذب مبتنی بر رابطهٔ بین تصورات و واقعیت است، به عنوان متن می گیرد وبه توضیح برادلی که می گوید کلمهٔ «تصورات» (ایده ها) نه بر حالات ذهنی، بلکه بیشتر برمعانی کلی دلالت دارد، موافقانه استناد می کند.[۱۴] مور سپس تا آنجا پیش می رود که «مفهوم» را جانشین «تصور» و «گزاره» را جانشین «حکم» می سازد و قائل به آن می شود که آنچه دریك گزاره تصدیق می شود رابطهٔ خاصی است بین مفاهیم. به نظر او این سخن دربارهٔ احکام وجودی هم صادق است. چه «وجود فی نفسه یك مفهوم است.»[۱۵] ولی مور این نظریه را ردّ می کند که یك گزاره به فضل مطابقت یا عدم مطابقتش با واقعیت یا اوضاعی جز خویش، صادق یا کاذب است. برعکس، صدق یك گزاره همانا خاصّه ای قابل

3. *Principia Ethica* 4. *Ethics* 5. Home University Library 6. G. F. Stout
7. *Mind* 8. *Philosophical Studies* 9. James Ward 10. *Order of Merit*
11. *Some Main Problems of Philosophy* 12. *Philosophical Papers* 13. *Commonplace Book*

۱۴. به عبارت دیگر، مور از اعتراض برادلی درقبال روانشناختی کردن منطق، دفاع می کند.
15. *Mind, vol. 8 (1899), P. 180.*

شناخت از خود گزاره است که به فضل رابطهٔ حاصله در درون گزاره، بین مفاهیمی که تشکیل دهندهٔ آنند، به گزاره تعلق می گیرد. «اینکه چه نوع رابطه ای یك گزاره را صادق، و چه نوع رابطه ای یك گزاره را کاذب می گرداند، نمی تواند بیشتر تعریف شود، بلکه باید بیواسطه شناخته شود.»[۱۶] به هرحال رابطه ای نیست که بین گزاره و چیزی خارج از آن برقرار باشد.

حال، از آنجا که مور می گوید که مفاهیم «تنها متعلقات معرفت اند»[۱۷]، و گزاره ها تصدیق کنندهٔ روابط بین مفاهیم اند و صرفاً به فضل رابطهٔ تصدیق شده، صادق یا کاذب اند، در بادی نظر چنین می نماید که گویی او نظریه ای را شرح و تبیین می کند که نقطهٔ مقابل هرچیزی است که می توان رئالیسمش خواند. به این شرح که چنین می نماید که گویی مور فاصله ای ناپیمودنی بین جهان گزاره ها، که حوزهٔ صدق و کذب است، و جهان واقعیتِ غیرگزاره ای ایجاد کرده است.

باری باید در مدّنظر داشته باشیم که از نظر مور ــ همانند ماینونگ[۱۸] ــ مفاهیم تجریدات یا ساخته های ذهنی که برمبنای مواد حاصله از داده های حسی شکل می یابند، نیستند، بلکه واقعیتهای عینی اند. به علاوه از ما دعوت می کند که «جهان را همچون واقعیتی متشکل از مفاهیم» لحاظ کنیم.[۱۹] به این شرح که یك شیء موجود مجموعه ای از مفاهیم است، از کلیاتی چون فی المثل سفیدی «که رابطهٔ یگانه ای با مفهوم وجود دارد.»[۲۰] این گفته به معنی فروکاستن جهانِ اشیاء موجود به حد حالات ذهنی نیست. برعکس همانا برطرف کردن تضادّ بین مفاهیم و اشیاء است. و قول به اینکه مفاهیم متعلّقات معرفت اند قول به این است که ما واقعیت را مستقیماً می دانیم. بنابراین، وقتی که مور می گوید مفاهیم پیش از آنکه بتوانند درگیر رابطهٔ معرفتی با ذهن عالِم شوند باید چیزی *باشند* «و از نظر ماهیّت آنها فرق نمی کند که کسی به آنها بیندیشد یا نه»[۲۱]، می توانیم به منظور او پی ببریم. او می گوید که معرفت هیچ تفاوتی در موضوع و متعلق خود ایجاد نمی کند. معرفت (= علم = شناخت) بیشك علتها و معلولهای خود را دارد؛ ولی «اینها را فقط باید در ذهن عالِم جُست.»[۲۲] ساختمان موضوع یا متعلق علم، بیشك از آثار و معلولهای معرفت نیست.

اگر یك گزاره عبارت است از مفاهیمی که در رابطه ای خاص با یکدیگر قرار دارند، و اگر مفاهیم با واقعیات ادراك شده همسان ویکسانند، لاجرم یك گزارهٔ صادق باید با واقعیت که نمایانگر آن شمرده می شود و عرفاً مطابق با آن انگاشته می شود، یگانه باشد. مور در مقاله ای

۱۶. پیشین. ۱۷. پیشین، ص ۱۸۲.

18. Meinong

۱۹. مایند، ج ۸، ص ۱۸۲. ۲۰. پیشین، ص ۱۸۳. ۲۱. پیشین، ص ۱۷۹.

۲۲. مایند، ج ۸، ص ۱۷۹.

راجع به حقیقت (صدق)[۲۳] تردیدی در گفتن این سخن به خود راه نمی‌دهد که گزارهٔ «من هستم» با واقعیت «وجود من» فرق ندارد.

چنانکه خود مور هنگام نوشتن آن آگاه بود، این نظریه بس غریب می نمود. ولی آنچه از غرابتش وخیمتر است، این مشکل است که نمی‌توان فهمید چگونه بین گزاره های صادق و کاذب فرق می گذارد. فی المثل فرض کنید من معتقدم که زمین مسطّح است. اگر آنچه من معتقدم یك گزاره باشد، از توصیف گزاره ها به شرحی که پیشتر گذشت چنین برمی آید که مسطح بودن زمین یك واقعیّت است. بنابراین، مور از این قول بازمی آید که آنچه ما معتقدیم گزاره است. در واقع او به کلی خود را از قید اندیشهٔ گزاره ها آزاد می کند. یعنی از گزاره ها به معنایی که پیشتر مسلّم گرفته بود. در عین حال متمسك به برداشت رئالیستی ازمعرفت می شود و آن را رابطهٔ یگانهٔ تحلیل ناپذیر بین یك ذهن عالم و یك عین می‌داند؛ رابطه ای که فرقی در ماهیت عین معلوم ایجاد نمی کند. اما درباب صدق و کذبِ باورها، اذعان می کرد که این امر به یك معنی مبتنی بر مطابقت یا عدم مطابقت است. گو اینکه احساس می کرد نمی تواند توضیح روشنی از ماهیت این مطابقت به دست دهد.

اگر حدّ یك رابطهٔ یگانه و تعریف‌ناپذیر بودن، که معرفت عبارت از آن است، فرقی در ماهیت عین معلوم ایجاد نمی کند، لاجرم باید رابطهٔ بیرونیی درکار باشد. و مور در واقع از آنجا که این نظر را به ایدئالیستها نسبت داده است که می گویند هیچ رابطه‌ای بیرونیِ محض نیست، یعنی هیچ رابطه ای نیست که در ماهیتها یا ذوات طرفین رابطه اثر نگذارد، آن را انکار و تخطئه می کند. بدینسان در مقاله ای درباب مفهوم رابط (یانسبی)[۲۴]، بین دو اصطلاح رابط[۲۵] و مربوط[۲۶] فرق می گذارد و تأکید می کند که اولی وقتی محمول یك چیز واقع شود، دلالت براین دارد که رابطه یا روابط، ذاتی موضوعی است که این اصطلاح محمول آن است. ولی این سخن به این معنی است که رابطهٔ چیزی، که یكِ کل است، با چیزدیگر همانا با آن کل یگانه یا جزئی از آن است. و مور بر آن است که این قول خُلف[۲۷] (متناقض با خویش) است. به عبارت دیگر یك چیز همان است که هست، و بر وفق روابطش با چیزهای دیگر قابل تعریف نیست. لذا ماهیت یك چیز نمی‌تواند به مدد ماهیت سیستمی که بدان متعلق است ساخته شود؛ و بدینسان یگانه انگاری ایدئالیستی از یکی از مبانی عمده اش محروم می گردد.

البته مشهورترین انتقاد مور از ایدئالیسم مقالهٔ *تخطئهٔ ایدئالیسم*[۲۸] اوست.[۲۹] اودراین مقاله

---

۲۳. در *فرهنگ فلسفه و روانشناسی*، اثر بالدوین Baldwin.

۲۴. مقالهٔ رابط (نسبی): «relative» در *فرهنگ فلسفه و روانشناسی* تألیف بالدوین Baldwin .

25. relative 26. related 27. self contradictory 28. *The Refution of Idealism*

۲۹. *مایند*، ج ۱۲ (۱۹۰۳)؛ در کتاب *مطالعات فلسفی* هم تجدید چاپ شده است.

می گوید که اگر ایدئالیسم جدید اصولا یك حکم کلی درباب جهان کرده باشد، آن حکم این است که جهان روحانی[۳۰] است. ولی به هیچ وجه روشن نیست که این سخن چه معنایی می دهد. وبدینسان بسیار دشوار است که بر سر این مسأله بحث شود که آیا جهان روحانی است یا نه. با این همه، وقتی که موضوع را وارسی می کنیم، می بینیم که تعداد کثیری از گزاره های مختلف هست که اگر ایدئالیست بخواهد صدق حکم کلی اش را محرز گرداند، باید آنها را ثابت کند. ما می توانیم در متانت براهین او بحث و فحص کنیم. بدیهی است که این گزاره که جهان روحانی است، ممکن است فی نفسه صادق باشد، حتی اگر همهٔ براهینی که ایدئالیستها برای اثبات صدق آن پیش کشیده اند، سفسطه آمیز باشد. در عین حال اثبات اینکه این براهین سفسطه آمیز بوده اند، در هرحال، برابر با اثبات این است که آن حکم کلی به کلی ثابت نشده است.

برطبق نظر مور، هر برهانی که برای اثبات این حکم به کار رود که واقعیت روحانی است قهراً یکی از مقدمه هایش این گزاره است که وجود *همانا وجدان*[۳۱] یا هستی همانا به ادراك درآمدن است. وواکنش طبیعی انسان درقبال این قول این است که بگوید اعتقاد به صدق *وجود همانا وجدان است* صفت ممیزهٔ ایدئالیسم بارکلی است، وآن را نباید فی المثل به هگل یا برادلی نسبت داد. ولی مور «وجدان» یا «ادراك» را شامل «نوع دیگری از امر ذهنی که «اندیشه» نامیده می شود»[۳۲] هم می داند؛ همچنین به طور کلی معنایی می داند که باید به تجربه درآید. و با این تعبیر وتفسیر از «وجدان» یا «ادراك»، برادلی را هم می توان طرفدار شعار *وجود همانا وجدان است*، به شمارآورد، چه از نظر او هرچیز عنصری مقوم دریك تجربهٔ مطلق فراگیر است.

از آنجا که مور *وجود همانا وجدان است* را به معنایی موسّع درنظر می گیرد، تعجبی ندارد که این تز را مبهم و محتمل تعابیر و تفاسیر چندگونه می یابد. باری می توان چنین تلقی کرد که پذیرفتن این تز شخص را ملزم به قبول این نظر می نماید که متعلق یك احساس نمی تواند از خود آن احساس تمیز داده شود، یا اگر تمیزی گذارده شود، این تمیز نتیجهٔ انتزاع نابجا از یك وحدت ارگانیك است. مور می کوشد ثابت کند که این نظر نادرست است.

این امر مسلم است که ما همه آگاهیم که فی المثل احساس رنگ آبی با احساس رنگ سبز فرق دارد. مع الوصف اگر این دو، احساس باشند، لاجرم باید مابه الاشتراکی داشته باشند. و مور این عنصر مشترك را «آگاهی» می نامد، حال آنکه عناصر ما به الافتراق در دو احساس را متعلقات یا موضوعات آنها می نامد. بدینسان «آبی متعلّق یك حس و سبز متعلق حس دیگر است، و آگاهی که مابه الاشتراك هردو احساس است، با هردو فرق دارد.»[۳۳] از یك سو از آنجا که آگاهی می تواند با سایر متعلقات احساس، علاوه بر آبی، جمع شود، پیداست که ما منطقاً

30. spritual 31. *esse est percipi*

۳۲. *مطالعات فلسفی*، ص ۷. ۳۳. *مطالعات فلسفی*، ص ۱۷.

نمی‌توانیم ادعا کنیم که آبی همان چیزی است که آگاهی به تنهایی هست. از سوی دیگر ما نمی‌توانیم منطقاً ادعا کنیم که آبی فی نفسه همان است که در معیت آگاهی هست. چه اگر می‌توانستیم چنین ادعایی بکنیم، این گزاره که آبی وجود دارد، می‌بایست همان معنایی را بدهد که این گزاره می‌دهد: آبی با آگاهی معیّت دارد یا همبود است. حال آنکه قضیه از این قرار نیست. چه اگر چنانکه پیشتر پذیرفته شد آگاهی و آبی عناصر متمایز در احساس آبی هستند، پرسیدن چنین پرسشی معقول است که آیا آبی می‌تواند بدون آگاهی وجود داشته باشد. و اگر گزارهٔ آبی وجود دارد و گزارهٔ آبی با آگاهی معیّت (همبودی) دارد دقیقاً یك معنی داشته باشد، دیگر چنین پرسشی معنا نمی‌دهد.

ممکن است ایراد شود که با کاربرد کلمهٔ «متعلق»[۳۴] به جای کلمهٔ «محتوی»[۳۵]، این احتجاج صرفاً مصادره به مطلوب است. چه در واقع آبی محتوای احساس آبی است نه متعلّق آن. و هر تمایزی که بین عناصر محتوی و آگاهی گذارده شود، نتیجهٔ عمل تجرید و انتزاعی است که در مورد یك وحدت ارگانیك انجام شده است.

از نظر مور، گرایش به مفهوم وحدت ارگانیـك برابر است با کوشش درجهت قبول این هردوشق. به این شرح که در عین حال این تمایز هم تجویز و هم منع شده است. درهر حال مور آمادگی این اذعان را ندارد که «محتوی» کلمه‌ای است مناسب‌تر از «متعلق». منطقاً می‌توان آبی را بخشی از محتوای یك گُلِ آبی به شمار آورد. ولی احساس رنگ آبی خودش آبی نیست. بلکه ادراك یا آگاهی از آبی به عنوان یك عین است. و «این رابطه درست همان است که ما در هر موردی از «معرفت»[۳۶] یا شناخت مراد می‌کنیم.»[۳۷] شناخت آبی یا آگاهی از آبی عبارت نیست از داشتن یك تصویر نمایانگر در ذهن، که آبی محتوی یا بخشی از محتوای آن است؛ بلکه عبارت است از آگاهی مستقیم از عین «آبی».

بنابراین برطبق نظر مور آگاهیی که در احساس مندرج است، همان رابطهٔ یگانه‌ای است که اساساً تشکیل دهندهٔ هر نوع از معرفت (شناخت) است. و مسألهٔ خارج شدن از حلقه یا حوزهٔ ذهنی احساسها، خیالها و تصورات، یك مسألهٔ کاذب است. چه «صِرف داشتنِ احساس برابر است با خارج از این حلقه بودن. این دانستن یا شناختن چیزی است که حقیقتاً و واقعاً بخشی از تجربهٔ من نیست، همان طور که هر چیزی هم که من بتوانم بدانم یا بشناسم چنین است.»[۳۸]

این را هم با اشاره به تز ایدئالیستی که می‌گوید واقعیت روحانی است باید افزود که برطبق نظر مور ما برای قول به اینکه اشیاء مادی وجود دارند دقیقاً همان شواهدی را داریم که در قول به اینکه احساس و حسیاتی داریم. لذا شك در وجود اشیاء مادی متضمّن شك در وجود

34. object 35. content 36. Knowledge

۳۷. *مطالعات فلسفی*، ص ۲۵. ۳۸. پیشین، ص ۲۷.

احساسهای خودمان، ودر وجود تجربه به طور کلی است. گفتن این سخن برابر با گفتن یا حتی القاء این سخن نیست که هیچ چیز روحانی وجود ندارد. بلکه به این معناست که اگرقول به اینکه واقعیت روحانی است، مستلزم انکار وجود اشیاء مادی است، ما دلیل معقولی برای اثبات آن نداریم. چه «تنها بدیل[۳۹] *معقول* به جای پذیرفتن اینکه ماده و همچنین روح وجوددارد، همانا شکاکیت مطلق است یعنی اینکه به احتمال زیاد اصولا هیچ چیزوجود ندارد»[۴۰] و این موضعی نیست که ما پیشنهاد کنیم یا بدان قائل باشیم.

می توان گفت مور در بحثش درباره احساس و ادراک، بحثی که ما به زودی به آن می پردازیم، به تحلیل پدیده شناختی علاقه دارد. ولی آشکار است که نگرش کلی او بر نوعی رئالیسم عرف عام استوار است. و این عنصر از اندیشهٔ او، درمقالهٔ *دفاعی از عرف عام*[۴۱] به روشنی جلوه گر است،[۴۲] او در این مقاله می گوید چند فقره گزاره هست که صدق آنها یقینی وقطعی است. بدینسان من می دانم که یك بدن حیّ و حاضر هست که بدن من است. همچنین می دانم که سایر بدنهای زنده نیز علاوه بر بدن من وجود دارند. همچنین می دانم که زمین از دیر باز وجود داشته است. به علاوه می دانم که مردمان دیگری هستند که هر یك از آنان می داند که بدن زنده ای هست که بدن خود اوست، وسایر بدنهای زنده هم علاوه بر بدن او وجود دارد، و زمین از دیر باز وجود داشته است. از سوی دیگر نه فقط این را می دانم که این مردم از صدق این گزاره ها آگاهند، بلکه این را نیز می دانم که یکایك آنها می دانند که دیگرانی هستند که از همین صدق باخبرند. این گزاره ها متعلق به برداشت عرف عام از جهان است. و برطبق نظر مور چنین برمی آید که اینها صادق اند. در واقع ممکن است که اختلاف عقیده درباب اینکه آیا یك گزارهٔ معین متعلق به برداشت عرف عـام ازجهان است یا نه، وجودداشته باشد. ولی اگر متعلق باشد، صادق است. و اگر معلوم باشد که چنین تعلقی دارد، معلوم می گردد که صادق است. و صادق بودنش به سبب دلایلی است که ما بالفعل برای بیان صدق آن داریم، نه به دلایل مفروضاً بهتری که فیلسوفان ادعای ارائه اش را دارند. این وظیفهٔ فیلسوفان نیست که صدق گزاره هایی را که ما از آنها مطمئن هستیم ثابت کند، چنانکه رد آنها نیز مشغلهٔ ایشان نیست.

دراینجا به دفاع مور از عرف عام صرفاً از آنروی اشاره شده تا یك جنبه از رئالیسم او تصویر گردد. ما به موضوع مربوط به برداشت او از تحلیل بازخواهیم گشت. و در فرجه ای که

39. alternative

۴۰. *مطالعات فلسفی*، ص ۳۰.

41. *A Defense of Common Sense*

۴۲. *فلسفهٔ معاصر بریتانیا*، سری دوم. ویراستهٔ ج. هـ. میورهد (۱۹۲۵) و تجدید چاپ شده در *مقالات فلسفی* *Philosophical Papers* (۱۹۵۹)

داریم با اغتنام فرصت به بعضی از آراء و اندیشه‌های اخلاقی او نظر می‌اندازیم، که قطع نظر از جاذبهٔ ذاتی شان، این واقعیت را نشان می‌دهند که رئالیسم او رئالیسم اصالت طبیعی نیست.

۳. ملاحظاتی درباب اندیشه‌های اخلاقی مور

مور می‌گوید بعضی از فیلسوفان اخلاقی توصیف اخلاق را در این دانسته‌اند که بگویند اخلاق چیزی است که به نیك و بد رفتار بشر می‌پردازد. در واقع این توصیف بسیار محدود است. چه علاوه بر رفتار انسان چیزهای دیگر هم می‌تواند خوب باشد و اخلاق را می‌توان «بحث و فحص کلی در زمینهٔ آنچه خوب است»[۴۳] تعریف کرد. در هر حال پیش از پرسیدن اینکه «خوب چیست»؟ یعنی پیش از پرسیدن اینکه «چه چیزها و چه نوع از رفتار دارای خصلت خوب بودن است»؟ منطقاً لازم می‌نماید به این سؤال پاسخ دهیم که «خوب چیست» یعنی «خوب چگونه باید تعریف شود؟» «خوبی فی نفسه چیست؟» چه تا پاسخ این پرسش را ندانیم، جای چون و چراست که ما چگونه می‌توانیم بین رفتار خوب و بد فرق بگذاریم و بگوییم چه چیزهایی خصلت خوب بودن را دارا هستند؟

مور برآن است که وقتی می‌پرسد «خوب چگونه باید تعریف شود؟» درصدد یافتن تعریف کاملا لفظی نیست، یعنی تعریفی که کلماتی را جانشین کلمهٔ مورد تعریف بگرداند. همچنین دربند احراز یا توجیه کاربرد عرفی کلمهٔ «خوب» نیست. «کار من صرفاً با این موضوع یا اندیشه است که به درست یا به خطا این کلمه ما بازاء آن قرار گرفته است. آنچه درصدد کشف آن هستم ماهیت آن مُوضوع یا اندیشه است.»[۴۴] به عبارت دیگر مور بیشتر در هوای تحلیل پدیدارشناختی است تا زبانشناختی.

مور، با وجود طرح این سؤال، خود تصریح می‌کند که به آن نمی‌توان پاسخ داد، و این نه از آن است که «خوب» کیفیتی مرموز، غریب و ناشناختنی است، بلکه از آن روی که مفهوم «خوب» یك مفهوم بسیط است، نظیر مفهوم «زرد»، تعریفاتی که ماهیت حقیقی یك چیز را توصیف می‌کنند فقط درصورتی ممکن‌اند که آن چیز مرکب باشد. وقتی که موضوع بسیط باشد، هرگز چنین تعریفی ممکن نیست. لذا «خوب» تعریف‌ناپذیر است. از این قول برنمی‌آید که چیزهای خوب تعریف‌ناپذیرند. آنچه مراد از این سخن است این است که مفهوم «خوب» یك مفهوم بسیط است لذا «پذیرای هیچگونه تعریفی نیست، و مراد از تعریف همانا مهمترین معنای این کلمه است.»[۴۵]

از این آموزه که «خوب» خاصه یا کیفیتی تعریف‌ناپذیر است، بعضی نتایج مهم اخذ

۴۳. *مبانی اخلاق*، ص ۲، بخش ۲ (طبع ۱۹۵۹). ۴۴. *مبانی اخلاق*، ص ۶، بخش ۶.
۴۵. پیشین، ص ۹، بخش ۱۰

می گردد. فرض کنید فی المثل کسی می گوید که لذت خوب است. یعنی لذت ممکن است یکی از چیزهایی باشد که خصوصیت خوب بودن‌را داراست؛ ولی اگر احتمالا گوینده خیال کند که دارد تعریفی از «خوب» می‌دهد، آنچه می گوید نمی تواند درست باشد. اگر خوب یك خاصهٔ تعریف ناپذیر است، ما نمی توانیم خاصهٔ دیگری ــ یعنی لذیذبودن را ــ جانشین آن کنیم. چه حتی اگر برای پیش رفتن بحث، قبول کنیم که همهٔ اشیائی که دارای خاصهٔ خوب بودن‌اند، خاصهٔ لذیذ بودن را هم دارند، دراین صورت هم لذت نمی تواند عین خوبی باشد. و هرکس که تصور کند که لذت بخش همان خوب است یا می‌تواند با آن یکی باشد مرتکب مغالطهٔ ناتورالیستی[۴۶] شده است.[۴۷]

مغالطهٔ مورد بحث اساساً عبارت است از بازنشناختن صریح کیفیت یگانه و تعریف ناپذیری که ما از «خوب» مراد می کنیم.[۴۸] هرکس که خوبی را با چیزیا کیفیت دیگر اعمّ از لذت یا ادراك نفس یا فضیلت یا عشق یکی بداند وبگوید که *مراد* از «خوب» این است، مرتکب این مغالطه شده است. این چیزها کاملا ممکن است دارای کیفیت خوب بودن مثلا به این معنا باشند که آنچه لذت بخش است دارای کیفیت خوب بودن هم هست. ولی از آن برنمی آید که لذت بخش بودن عین خوب بودن است، درست همان طور که با قبول اینکه همهٔ نرگسها زرد هستند نمی توان گفت که نرگس بودن و زرد بودن یك چیز است.

ولی جای این سؤال هست که چرا این مغالطه «ناتورالیستی» نامیده شده است؟ تنها دلیلِ واقعی این توصیف، می تواند این باشد که خوبی یك کیفیت «ناطبیعی» است. با این باور، طبعاً چنین برمی آید که کسانی که خوبی را با یك کیفیتِ «طبیعی» همسان می گیرند مرتکب مغالطه یا خلط اصالت طبیعی می شوند. ولی هرچند مور در *مبانی اخلاق* برآن است که خوبی یك کیفیت ناطبیعی است، ولی با فرق نهادنِ بین دو گروه از فیلسوفانی که هردو مرتکب مغالطهٔ اصالت طبیعی شده اند، موضوع را شدیداً بغرنج می کند. گروه اول کسانی هستند که به نوعی ازاخلاق اصالت طبیعی عقیده دارند وخوب را بر وفق «یك نوع خصیصهٔ اشیاء، که در زمان وجود دارد»[۴۹] تعریف می کنند. مذهب اصالت لذت، که لذت را با خوبی یگانه می انگارد، یك نمونه از این طرز فکر است. گروه دوم عبارتند از کسانی که اخلاق را مبتنی بر متافیزیك می‌دانند و خوب رابر وفق متافیزیك تعریف می کنند، یعنی بروفق یا با استناد به یك واقعیت فراحسی که ازطبیعت فراتر است و در زمان وجود ندارد. برطبق نظر مور، اسپینوزا نمونه ای از این گروه است، چرا که می گوید ما تا آن حد کمال داریم که با «ذات مطلق» اتحاد داریم و مراد او این است که این

46. naturalistic fallacy (خلط امر اخلاقی با امر طبیعی)

۴۷. *مبانی اخلاق*، ص ۱۰، بخش ۱۰.
۴۸. پیشین، ص ۵۹، بخش ۳۶.
۴۹. *مبانی اخلاق*، ص ۴۱، بخش ۲۷.

اتحاد به مدد عشق عقلانی به خداوند حاصل می گردد. نمونهٔ دیگر کسانی هستند که می گویند هدف غائی ما، یعنی خیراعلی همانا شکوفاندن خویشتن «راستین» خود است، و خویشتن راستین چیزی نیست که اینجا و اکنون درطبیعت وجود داشته باشد. اگر کسانی که خوب را بر وفق یا با استناد به یك واقعیت یا کیفیت یا تجربهٔ ناطبیعی تعریف می کنند مرتکب خطای مغالطه ناتورالیستی می شوند، پس منظوراز این سخن که خوب یك کیفیت «ناطبیعی» است چیست؟

پاسخی که دربادی نظر به خاطر می آید این است که بین این حکم که خوب یك کیفیت ناطبیعی تعریف ناپذیر است، و انکار اینکه خوب می تواند بر وفق کیفیت ناطبیعی دیگر تعریف شود، ناسازگاری نیست. در واقع آن حکم این انکار را در خود مندرج دارد. ولی این ملاحظه فی حد نفسه به ما نمی گوید که خوب به چه معنایی یك کیفیت ناطبیعی است. مور در *مبانی اخلاق* این نکته را روشن می سازد که او به هیچ وجه قصد انکار این معنی را ندارد که خوب می تواند خاصهٔ اشیاء طبیعی باشد. «و مع الوصف من گفته‌ام که 'خوب' فی نفسه یك خاصهٔ طبیعی نیست.»[۵۰] در این صورت مراد از این قول که خوب می تواند خاصهٔ ناطبیعیِ لااقل بعضی از اشیاء طبیعی باشد ــ و در واقع هم هست ــ چیست؟

پاسخی که در *مبانی اخلاق* به این سؤال داده شده است به غایت غریب است. یك خاصهٔ طبیعی، یا به هر حال طبیعی ترین خاصه ها، می توانند فی نفسه در زمان وجود داشته باشند، حال آنکه «خوب» نمی تواند. «آیا ما می توانیم 'خوب' را موجود *فی نفسه* در زمان، و نه صرفاً خاصهٔ بعضی اشیاء طبیعی بدانیم»[۵۱] نه، قطعاً نمی توانیم. ولی نمی توانیم هم که یك کیفیت طبیعی نظیر شجاع بودن را *فی نفسه* موجود در زمان بدانیم. و هنگامی که مثلا استاد چ. د. براود[52] این نکته را خاطرنشان کرد، مور گفت که کاملا موافق است. بنابراین شگفت آور نیست که می بینیم سرانجام صریحاً اذعان می کند که «من در کتاب *مبانی‌اخلاق* تبیین موجه و محکمی از اینکه مرادم از این قول که «خوب» یك خاصهٔ طبیعی نیست چیست، ارائه نکرده ام.»[۵۳]

مور در مقاله ای درباب مفهوم ارزش ذاتی در مجموعهٔ *مطالعات فلسفی* روایت دیگری از تمایز بین خاصه های طبیعی و ناطبیعی عرضه می کند. او بعدها اذعان می کند که این روایت در واقع دو روایت بوده است، ولی خود بر آن است که شاید یکی از آنها درست باشد. اگر کسی به یك چیز یك کیفیت ذاتی طبیعی نسبت دهد، لامحاله تاحدودی آن را توصیف کرده است. ولی اگر کسی به چیزی یك کیفیت ذاتی ناطبیعی نسبت دهد، به هیچ وجه آن را توصیف نکرده است.

۵۰. *مبانی اخلاق*، ص ۴۱، بخش ۲۶.　　۵۱. *مبانی اخلاق*، ص ۴۱، بخش ۲۶.

52. C. D. Broad

۵۳. در «پاسخی به منتقدانم» مندرج در کتاب *فلسفهٔ ج. ا. مور*، ویراستهٔ پ. ا. شیلپ Schilpp، ص ۵۸۲ (طبع دوم، نیویورك، ۱۹۵۲).

آشکار است که اگر خوب یك کیفیت ذاتی ناطبیعی است، و اگر نسبت دادن این کیفیت به یك چیز به هیچ وجه آن را توصیف نمی کند، بلافاصله این وسوسه پیش می آید که نتیجه بگیریم که کلمهٔ «خوب» نگرش ارزشگذارانه ای را بیان می کند، و خوب نامیدن یك چیز همانا بیان این نگرش و درعین حال آرزوی این است که دیگران هم در این نگرش سهیم شوند. ولی اگر این نتیجه گرفته شود، باید این برداشت را که خوبی کیفیت ذاتی اشیاء است رها کرد. و مور آمادهٔ رهاکردن آن نبود. او معتقد بود که ما تشخیص می‌دهیم که چه چیزهایی دارای کیفیت خوب بودن‌اند، هرچند نمی‌توانیم آن کیفیت را تعریف کنیم. و هنگامی که *مبانی اخلاق* را نوشت برآن بود که این یکی از وظایف عمدهٔ فلسفهٔ اخلاق است که ارزشها را به شرحی که گفتیم تعیین کند، یعنی تعیین کند که چه اشیایی دارای کیفیت خوب بودن هستند و چه اشیایی آن را به درجهٔ عالیتری دارند.[۵۴]

مور تکلیف[55] را بر وفق تولید خیروخوبی تعریف کرده است. «بنابراین 'وظیفهٔ' ما را می‌توان به عملی تعریف کرد که بیشتر از هر بدیل ممکن دیگری باعث ایجاد خوبی در جهان می‌شود.»[۵۶] در واقع مور در *مبانی اخلاق* تا آنجا پیش رفت که گفت این امر قطعی و برهانی است که این حکم که فلان کس اخلاقاً ملزم به انجام دادن فلان عمل است برابر است با حکم به اینکه این عمل بیشترین میزان ممکن از خوبی را در جهان به بار می آورد. باری هنگامی که او نوشتن کتاب *اخلاق* را آغاز کرد دیگر آماده نبود که بگوید این دو قول یا دو حکم با هم یکی هستند. و بعدها پی برد به ضرورت فرق نهادن صریح بین این گزاره که آن عملی اخلاقاً الزامی است که بیشترین میزان خوبی را به عنوان معلول درپی داشته باشد، و این گزاره که آن عملی اخلاقاً الزامی است، که به دلیل انجام یافتنش، به دلیل ماهیت ذاتیش، جهان را بهتر از وقتی می سازد که عمل دیگری به جای آن انجام داده شود. در هر حال نکتهٔ قابل توجه این است که مور عقیده داشت که نظریهٔ او دربارهٔ اینکه «خوب» یك خاصهٔ تعریف ناپذیر ناطبیعی است در هر صورت با برداشت غایت‌نگرانه از اخلاق ناسازگار نیست. مراد از برداشت غایت‌نگرانه برداشتی است که تکلیف را بر وفق تولید خوبی، یعنی بر وفق ایجاد اشیاء یا تجاربی که دارای کیفیت ذاتی خوبی باشد، تعبیر می کند. در واقع هم بین آن نظریه و این برداشت ناسازگاری وجود ندارد.

۵۴. مور در *مبانی اخلاق* بر ارزشهای عاطفهٔ شخصی و حظّ زیبایی شناختی، یعنی تشخیص و تحسین زیباییها درهنر و طبیعت، بیشترین تأکید را داشت. و این نگرش تأثیر معتنابهی درآنچه آن موقع حلقهٔ بلومزبری **Bloomsbury Circle** نامیده می شد، باقی گذاشت.

55. obligation

۵۶. *مبانی اخلاق*، ص ۱۴۸، بخش ۸۹.

با این همه، از این نظریهٔ مربوط به تکلیف برنمی‌آید که در هرگونه شرایطی ما اخلاقاً مکلف هستیم یك عمل معین را انجام بدهیم. چه ممکن است دو عمل یا بیشتر قابل انجام دادن باشند که تا آنجا که می‌توان دانست به یکسان خوبی به بار آورند. در این صورت ما می‌توانیم این اعمال را درست یا اخلاقاً مجاز توصیف کنیم، ولی حتی اگر مکلف به اجرای یکی از آن دو باشیم، آن را اخلاقاً الزامی نمی‌شماریم.

مور بر آن بود که اگر از کسی یك حکم اخلاقی یا عمل اخلاقی صادر شود، قول و حکایت او از آن حکم یا عمل دقیقاً یك حکم اخلاقی است و یا صادق است یا کاذب. فی المثل این حکم را درنظر بگیرید که بروتوس حق داشت یولیوس قیصر را با دشنه بکشد. اگر این حکم با فحوای اخلاقی خاص باشد، نه قابل تحویل به این گزاره است که گوینده گرایش ذهنی به تصویب عمل بروتوس دارد، نه به این گزاره که به عنوان یك واقعیت تاریخی بروتوس قیصر را با دشنه کشته است. و در این خصلت اخلاقی تحویل ناپذیرش یا صادق است یا کاذب. لذا بحث بین کسی که می‌گوید عمل بروتوس درست بوده و کسی که می‌گوید نادرست بوده، همانا بحثی است درباب صدق یا کذب یك گزارهٔ اخلاقی.

باری وقتی مور با نظریهٔ به اصطلاح عاطفی اخلاق مواجه شد، دربارهٔ درستی موضعی که تا آن هنگام درپیش گرفته بود، به تردید افتاد. چنانکه از مقالهٔ او تحت عنوان «پاسخی به منتقدانم» برمی‌آید، او پذیرفته بود که پروفسور چ. ل. استیونسن[57] چه بسا برحق باشد دراینکه می‌گوید کسی که بگوید عمل بروتوس درست بود اگر کلمهٔ «درست» را در معنای اخص اخلاقی به کار برده باشد، چیزی نمی‌گوید که صدق یا کذب بر آن قابل حمل باشد، مگر این را بگوید که بروتوس واقعاً قیصر را با دشنه کشته است، و این سخنی است که صریحاً تاریخی است نه اخلاقی. علاوه براین، مور پذیرفت که اگر کسی بگوید عمل بروتوس درست بود، و دیگری بگوید عملش نادرست بود «من تمایل به این اندیشه می‌یابم که عدم توافق آنها صرفاً یك عدم توافق در نگرش است، درست مانند عدم توافق بین دو فرد که یکی می‌گوید «بیایید پوکر بازی کنیم و دیگری که می‌گوید «خیر بیایید صفحه گوش بدهیم.» و نمی‌دانم که آیا همینقدر تمایل ندارم که فکر کنم که آنها حرفهای متعارضی زده‌اند.»[58] در عین حال مور اعتراف می‌کند که او این تمایل را هم دارد که فکر کند نظر قبلی اش درست بوده؛ چه بر آن بود که درهرحال استیونسن ثابت نکرده است که آن نظر کاذب بوده است. «درست»، «نادرست»، «باید» شاید صرفاً معنای عاطفی داشته باشند. و دراین صورت همین حرف را دربارهٔ «خوب» نیز می‌توان زد. «من *متمایلم* فکر کنم که حقیقت امر از این قرار است؛ ولی درعین حال متمایل

57. C. L. Stevenson

۵۸. *فلسفهٔ ج. ا. مور*، ویراستهٔ پ. ا. شیلپ، ص ۵۴۶ ـ ۵۴۷.

به این فکر هم هستم که حقیقت امر نباید چنین باشد؛ و نمی‌دانم که تمایل به کدام فکر قوی‌تر است.»[۵۹]

می‌توان این تردید و تزلزلها را از خصوصیات مورشمرد. او چنانکه مشهور است پرسشگر بزرگی بود. او مسأله‌ای را پیش کشید، کوشید که آن را دقیقاً تعریف کند و راه حلی برای آن بیابد. ولی چون با انتقاد مواجه شد، به کلی آن را تخطئه و طرد نکرد. و چون فکر می‌کرد بعضی از انتقادها ناشی از بدفهمیده شدن گفته‌های اوست، کوشید که معنای مرادش را روشن‌تر بیان کند. و آنجا که انتقاد اساسی بود و ناشی از سوءِ تفاهم نبود، عادتش این بود که درملاحظات منتقدش جداً تأمل کند و برای نظرگاه او ارج و اعتبار لازم قائل شود. مور هرگز براین باور نبود که آنچه او گفته است باید درست باشد، و آنچه دیگری گفته است باید غلط باشد. و در مورد بیان صریح تأملات و سردرگمیهای خویش تردیدی به خود راه نمی‌داد. بنابراین ما باید درمد نظر داشته باشیم که او به اصطلاح «با صدای بلند فکر می‌کند» و تردیدها و نوسانهایش را نباید حمل برانصراف قطعی از نظرگاههای قبلی‌اش کنیم. او غرق در سنجیدن نظرگاه جدیدی است که منتقدی برای او مطرح کرده است و درحال برآورد میزان صدق و صحت آن است. به علاوه چنانکه دیدیم، او دربیان تأثرات ذهنی‌اش فوق‌العاده صریح است، و می‌گذارد که خوانندگانش بدون هیچ پرده پوشی بدانند که او متمایل به پذیرفتن نظرگاه جدیدی است، و درعین حال تمایل به حفظ نظرگاه قبلی خودش هم دارد. مور هرگز احساس نمی‌کرد که به نحو قطعی و بتّی به گذشته‌اش تعهد دارد، یعنی به آنچه درگذشته گفته است. و هرگاه متقاعد می‌شد که اشتباه کرده است، بالصّراحه بدان گردن می‌نهاد.

باری درباب این مسأله که آیا صدق و کذب می‌تواند به نحو درست محمول احکام اخلاقی قرارگیرد، نمی‌توانیم بگوییم که مور *متقاعد* شده بود که نظر قبلی‌اش نادرست بوده است. در هرحال تزهای اخلاقیی که همواره با نام او تداعی می‌شوند عبارتند از تعریف ناپذیری «خوب» ــ به عنان یك کیفیت ذاتی ناطبیعی[۶۰] ــ و دیگر لزوم پرهیز از هرنوع مغالطهٔ ناتورالیستی[۶۱]. موضع اخلاقی مور، علی‌الخصوص چنانکه در *مبانی اخلاق* بیان شده، واقع‌گرایانه است، نه ناتورالیستی یا اصالت طبیعی. واقع گرایانه به این معنی که «خوب» به سان یك کیفیت ذاتی عینی و شناختنی ملحوظ شود، نه اصالت طبیعی به این معنی که این کیفیت به عنوان ناطبیعی توصیف شود. ولی مور هرگز موفق به توضیح رضایت‌بخش این نکته نشد که فی‌المثل مرادش از اینکه می‌گوید «خوب» همانا کیفیت ناطبیعی اعیان طبیعی است چیست؟ و از این روی می‌توان دریافت که چرا نظریهٔ عاطفی اخلاق مآلا از نوْ در مباحث فلسفی مطرح شد. این

۵۹. پیشین، ص ۵۵۴.

60. non- natural 61. naturalistic fallacy

نظریه می تواند مدعی آزاد بودن از «مغالطهٔ ناتورالیستی» باشد و می تواند این ادعا را به عنوان سلاحی برای ضربه زدن به نظریه‌های رقیب به کار ببرد. درعین حال این نظریه از تهمت ارتکاب آنچه مور مغالطهٔ ناتورالیستی می نامید مصون باشد، ودلیل مصونیتش هم این است که «خوب» به کلی از حوزهٔ کیفیات ذاتی عینی به در شده است.[۶۲]

۴. نظر مور در باب تحلیل

پیشتر به این امر اشاره کردیم که مور در حین تحصیلاتش در دانشگاه کیمبریج از بعضی غرائبی که فیلسوفان درباب جهان گفته بودند شگفت زده بود. انکارمك تاگرت ازواقعیت زمان یکی از این غرائب بود. مور حیران بود که مراد مك تاگرت از این انکار چیست؟ آیا او کلمهٔ «غیر واقعی» را به چنان معنای خاصی به کار می بُرد که گزارهٔ «زمان غیر واقعی است» خصلت متناقض نما[۶۳] نداشت؟ یا جداً مرادش این بود که نادرست است که بگوییم ناهارمان را بعد از صبحانه خورده ایم؟ اگر چنین است، این گزاره که زمان غیر واقعی است شگفت آور و در عین حال یاوه است: یعنی امکان ندارد که درست باشد. درهرحال، چگونه می توان درباب این مسأله بحث کرد که آیا زمان واقعی است یا غیر واقعی، بی آنکه ابتدا دقیقاً بدانیم که مراد از این سؤال چیست؟ شبیه به این مورد، برادلی برآن است که واقعیت روحانی است. ولی به هیچ وجه روشن نیست که مراد او از اینکه می گوید واقعیت روحانی است چیست. شاید چندین گزارهٔ مختلف دیگر درتحت این گزاره نهفته باشد. و پیش از آنکه این بحث را آغاز کنیم که آیا واقعیت روحانی است یا نه، باید هم خود سؤال را روشن کنیم و هم مطمئن شویم که این سؤال در واقع متشکل ازچندین سؤال جداگانه ودرهم تنیده نیست. چه اگر چنین باشد، به این سؤالها نیزباید به نوبهٔ خود رسیدگی کرد.

این نکته شایان اهمیت است که دریابیم مور به هیچ وجه نمی خواهد بگوید که همهٔ مسائل فلسفی، مسائل کاذب یا شبه مسأله هستند. مراد او این است که دلیل دشواری پاسخ دادن به مسائل فلسفی و گاه این است که در وهلهٔ اول دقیقاً روشن نیست که صورت مسأله چیست. همچنین چنانکه افتد و دانید، گاه که یکی از طرفین بحث منظور خود را با منظور مخاطب متفاوت می یابد، شاید دلیلش این باشد که مسأله مورد بحث، در واقع یك مسألهٔ واحد نیست،

۶۲. البته قصد من این نیست که تلویحاً بگویم اخلاق مور باید در نظریهٔ عاطفی حل شود. مراد من به سادگی این است که اگر به نظر بعضی کسان نظریهٔ عاطفی مفهوم‌تر و قابل دفاع‌تر بیاید، غریب نیست. ولی به زودی معلوم شد که این نظریّه در هیأت اصلی‌اش ساده سازی افراطی مباحثی پیچیده است و لذا بحثهای اخلاقی بعدی پخته‌تر و به معنای واقعی کلمه فراگیرتر و اجماعی‌تر شد.

63. paradoxical

بلکه چند مسأله است. این اظهارنظرها ربطی به عقیدهٔ جزمی کلی در باب بی‌معنا بودن مسائل فلسفی ندارد. اینها جویای وضوح و دقت از همان آغاز بحث و فحص اند، و این خواستهٔ عرفِ روشنگران است. اینها البته بیانگر عطف توجه عمدتاً تحلیلی ذهن مور هستند؛ ولی از او یك پوزیتیویست نمی‌سازند، که بی‌شك هم نبود.

به هر حال، وقتی به برداشت مور از تحلیل فلسفی می‌اندیشیم، آن را در ارتباط با این اعتقاد او می‌یابیم که بعضی «گزاره‌های عقل عرفی»[۶۴] هستند که ما همه به صادق بودن آنها اذعان داریم. اگر ما به صدق آنها علم داریم، عبث است که فیلسوف بکوشد تا ثابت کند که آنها درست نیستند. چه خود او هم می‌داند که آن گزاره‌ها درست‌اند. همچنین طبق نظر مور شأن فیلسوف این نیست که بکوشد تا ثابت کند که فی‌المثل اشیاء مادّی در جهان خارج وجود دارند. چه دلیلی ندارد که تصور کنیم فیلسوف می‌تواند دلایلی بهتر از آنچه ما در قول به وجود خارجی داشتن اشیاء مادی داریم به دست دهد. آنچه فیلسوف می‌تواند انجام دهد همان تحلیل گزاره‌هاست، که صدق و کذب آنها باچیزی‌سوای‌برهان خاصّ فلسفی محرز شده است. البته فیلسوف می‌تواند بکوشد دلایلی را که ما برای پذیرفتن بعضی گزاره‌های عقل عرفی داریم، تشریح و تبیین کند. ولی این عمل دلایل عرفی را به دلایل خاصّ فلسفی تبدیل نمی‌کند، به طوری که فیلسوف بتواند آنها را به خزانهٔ ادلهٔ ما بیفزاید.[۶۵]

حال این مسأله پیش می‌آید که مراد از تحلیل یك گزاره چیست؟ پیداست که فقط به معنای «به دست دادن معنا» نیست. چه اگر من بدانم یك گزاره صادق است، باید بدانم فحوا و مراد آن چیست. درهر صورت عرفاً ما نمی‌توانیم بگوییم که کسی می‌داند یا می‌تواند بداند که یك گزاره صادق است، اگر در عین حال بگوید که نمی‌داند مراد از آن گزاره چیست.[۶۶] و از این مقدمه، می‌توانیم نتیجه بگیریم که تحلیل، طبق نظر مور، صرفاً عبارت از به دست دادن تعبیر دیگر از

64. Common sense propositions

۶۵. پروفسور ن. ملکوم N. Malcolm در مقالهٔ مشهوری به نام «مور و زبان عرف Moor and Ordinary Language» (مندرج در کتاب *فلسفهٔ ج. ا. مور* *The Philosophy of G. E. Moore* ویراستهٔ پ. ا. شیلپ P. A. Schilpp، فصل سیزدهم) بر آن است که سخن مور درباب اینکه انکار «گزاره‌های عقل عرفی» نادرست است، حاکی از گرایش او به زبان عرفی است. خود مور (همانجا، ص ۶۶۸ ـ ۶۶۹) اذعان می‌کند که او نوع برهان مورد اشارهٔ ملکوم را برهان خوبی می‌داند. و خود او پیشترها گفته بوده است که این نوع برهان ناقض این گزاره است که گویند «اشیاء مادی وجود خارجی ندارند». و می‌افزاید که در مورد چنین گزاره‌ای که می‌گوید: «ما به قطع و یقین نمی‌دانیم که اشیاء مادی وجود خارجی دارند» به چیز بیشتر برای اثبات کذبش نیاز هست. چه فی‌الواقع عدهٔ فلاسفه‌ای که برآنند *ما نمی‌دانیم* که آیا اشیاء مادی وجود خارجی دارند، بیشتر از کسانی است که برآنند بالفعل هیچ شیء مادّیی وجود ندارد.

۶۶. عبارت «درهرصورت عرفاً» را از آن روی به کار بردم که اگر کسی معتقد باشد که همهٔ گزاره‌ها و گفته‌های فلان شخص ثقه بالضروره درست است، مدّعایش این است که او می‌داند یکایك چنین گزاره‌ها و گفته‌هایی درست است، حتی اگر از مراد و محتوای آنها مطمئن نباشد.

یك گفته نیست. فی المثل اگر یك ایتالیایی از من بپرسد که مراد از «جان برادرجیمز است» چیست و من در پاسخ بگویم که مراد از آن این است: «Giovanni ē il fratello di Giacomo»، در این صورت آنچه را که جملهٔ فارسی افاده می کرد، برای آن فرد ایتالیایی توضیح داده ام، ولی به سختی می توان گفت که گزاره ای را تحلیل کرده ام. در واقع هیچ چیز را تحلیل نکرده ام.

منظور مور از تحلیل، تحلیل مفهومی[67] است. او بعدها اذعان کرده است که گاهی چنان سخن گفته است که گویی تحلیل کردن یك گزاره همانا به دست دادن «معنا»ی آن است. ولی تأکید کرده است که آنچه واقعاً در ذهن داشته همانا تحلیل مفاهیم است. کاربرد کلمهٔ «مراد» [در عبارات مربوط به تحلیل] چنین می نمایاند که تحلیل با بیان لفظی و تعریف کلماتِ سروکار دارد؛ حال آنکه واقعاً پروای تعریف مفاهیم را دارد. analyzandum یعنی آنچه باید تحلیل شود، یك مفهوم است، و analyzans یا تحلیل هم باید یك مفهوم باشد. تعبیری که برای تحلیل به کار می رود باید با تعبیری که برای تحلیل شونده (موردِ تحلیل) می شود فرق داشته باشد، و باید بالصراحه بیانگر مفهوم یا مفاهیمی باشد که تصریحاً در تعبیر مربوط به تحلیل شونده، به کار نرفته باشد. برای مثال، به گفتهٔ خود مور «x یکی از اولاد ذکور است همانا تحلیلِ این است که x برادر است.» یعنی مسأله فقط جانشین سازی یك تعبیر لفظی با تعبیر دیگر نیست، چنانکه فی المثل fratello ایتالیایی، برای brother (= برادر) انگلیسی هست. «یکی از اولاد ذکور» در واقع تعبیر لفظیِ متفاوت با «برادر» است، ولی درعین حال بالصراحه مفهومی را دربردارد که در «x برادر است» یاد نشده است.

به همین ترتیب به گفتهٔ مور اگر تحلیل درست باشد، مفاهیم در «تحلیل شونده» و در عمل تحلیل، یعنی مفاهیم در گزاره ای که باید مورد تحلیل قرار گیرد و خود تحلیل، باید کمابیش یگانه باشند. ولی این یگانگی به چه معناست؟ اگر به این معنا یگانه باشند که هیچ تمایزی بین آنها نتوان نهاد مگر از نظر عبارت، دراین صورت تحلیل صرفاً ناظر به جانشین کردن یك عبارت یا تعبیر به جای عبارت یا تعبیر دیگر است. ولی مور گفته است که مراد او این نیست. بنابراین براوست که شرح دهد به چه معنا ــ اگر تحلیل باید درست باشد ــ مفاهیم موجود در «تحلیل شونده» و در عمل تحلیل یکسان و یگانه اند. و اگرقراراست تحلیل فراتر از صرف جانشین سازی یك معادل لفظی به جای معادل دیگر باشد، به چه معنا این دو ازهم متمایزند. ولی به نظر نمی رسد که مور توانسته باشد توضیح روشنی دراین باب بدهد.

البته به طور کلی آسان می توان به مفهوم «تحلیل فلسفی»، یك اعتبار احتیاطی داد. آری، اگر به ما بگویند «x از اولاد ذکور است» همانا تحلیلی است از «x برادر است»، جای آن دارد که

67. Conceptual analysis

ما حیران شویم چنین تحلیلی چه ربط فلسفیی دارد. ولی نباید از این نکته غافل شد که مردم غیرفیلسوف چه خوب می‌دانند که در موارد مقتضی چگونه عبارات تعلیلی به کار برند. اگر کسی به یکی از اینان بگوید که برهم خوردن شدید «در» معلول هجوم باد از پنجره بوده است، معنای مراد رابه تمام و کمال درمی‌یابد. او می‌تواند بین مواردِ «اگر چنان است» و مواردِ «پس چنین است» فرق بگذارد و می‌تواند روابط علّی خاص را بازشناسد. بنابراین، به یك معنا، به خوبی می‌داند علیّت چه معنایی دارد. واگر از این شخص غیرفیلسوف خواسته شود که تحلیل انتزاعی از مفهوم علیت به دست دهد، احساس عجز خواهد کرد. چه بسا مانند دوستان جوان سقراط، احتمالاِ چند مورد از رابطهٔ علّی را یاد خواهد کرد، و نه بیش از این. اما پیداست که فیلسوفان حرفه‌ای از عهد افلاطون و ارسطو به بعد کوشیده‌اند که از مفاهیمی چون علیت تحلیل انتزاعی به دست دهند. و ما می‌توانیم این کوششها را تحلیل فلسفی بنامیم.

هرچند این تعریف از تحلیل فلسفی در بادی نظر ساده و سرِراست به نظر می‌رسد، ولی می‌تواند مورد چون و چرا قرار گیرد و گرفته است. بدینسان کسانی که با نگرش نهفته در بعضی اظهارنظرهای *پژوهشهای فلسفی* ویتگنشتاین همدلی دارند برآنند که اگر از کسی پرسیده شود که علیّت چیست، پاسخ درستش دقیقاً ذکر امثله‌ای از رابطهٔ علّی است. جست وجوی یك معنای واحد و عمیقتر از این اصطلاح اشتباه است. یا ما فی‌الجمله می‌دانیم که علیت چیست (یعنی چگونه این کلمه به کار می‌رود)، یا نمی‌دانیم. اگر نمی‌دانیم، می‌توانند با ارائهٔ مثالهایی از رابطهٔ علّی برای ما، ما را از آن آگاه کنند. به همین ترتیب، اشتباه است اگر تصور کنیم چون بسی چیزها را به «زیبا» وصف می‌کنیم، لزوماً باید یك معنای واحد «واقعی» درکار باشد، یعنی یك تحلیل اصیل از یك مفهوم وحدانی، که معمولا فیلسوف کشفش می‌کند. البته می‌توانیم بگوییم که ما در طلب تعریف هستیم. ولی تعریف را می‌توان درفرهنگ لغت یافت. واگر تعریف فرهنگ لغت آن تعریفی نباشد که ما در طلبش هستیم، در این صورت آنچه واقعاً نیازمندیم این است که به ما شیوه‌هایی را که آن کلمه عملا در زبان بشری به کار می‌رود، یادآور شوند. درآن صورت خواهیم دانست که معنای «معنی» یا «یعنی» چیست. و این تنها «تحلیلی» است که واقعاً مورد نیاز است.

قصد نگارندهٔ این سطور دفاع از این برداشت «زبانشناختی» تحلیل نیست. بلکه نگارنده بیشتر با برداشت کهن‌تر تحلیل فلسفی همدلی دارد، البته به شرط آنکه از مغالطهٔ «هرکلمهٔ واحد یك معنای واحد دارد» پرهیز کنیم. در عین حال مفهوم تحلیل مفهومی به هیچ وجه چنانکه در بادی نظر می‌نماید، روشن نیست. در این راه مشکلاتی رخ می‌نماید که باید درنظر گرفت و اگر ممکن است درصدد رفع آنها برآمد ولی در روایت مور از تحلیل، پاسخ مکفی برای چنین مشکلات نمی‌یابیم.

باری این امر شگفتی‌آور نیست. چه واقع امر این است که مور بیشتر همّ خود را وقف عمل

به تحلیل فلسفی کرده بود. منظور این است که او بیشتر به تحلیل گزاره‌های خاص می‌پرداخت، نه به تحلیلِ مفهومِ تحلیل. و چون به نحوی معارضه جویانه از او می‌خواستند روایت انتزاعی از این روش و اهدافش به دست دهد، احساس می‌کرد می‌تواند بعضی از سوءِ تفاهمات را برطرف کند، ولی نمی‌تواند چنانکه دلش می‌خواهد به همهٔ مسائل پاسخ دهد. و با صراحت و شرافتی که از او معهود است، تردیدی در آشکارساختن این وضع ندارد.

بنابراین پیداست که برای کسب مفهوم ملموسی از آنچه مور از تحلیل درمی‌یافت، باید عمدتاً در عملکرد واقعی او تأمل کنیم. ولی پیش از روی آوردن به خطی از تحلیل که توجه بسیار اورا به خود معطوف داشته بود، دو نکته هست که باید بر آنها تأکید شود. نخست اینکه مور هرگز نگفته بود، و هم نخواسته بود بگوید که فلسفه و تحلیل یك چیزند وفیلسوف نمی‌تواند جز تحلیل گزاره‌ها و مفاهیم کاری بکند. و چون این نظر به او نسبت داده شد، صریحاً آن را رد کرد. شیب ذهن او عمدتاً تحلیلی بود؛ ولی هرگز قاعدهٔ جزمیی دربارهٔ فلسفه ننهاد. شاید سایر کسان چنین کاری کرده باشند، ولی مور نکرده است. دوم اینکهَ او هرگز نگفته است که همهٔ مفاهیم تحلیل‌پذیرند. پیشتر ملاحظه کردیم که فی‌المثل، طبق نظر او مفهوم «خوب»، بسیط و تحلیل‌ناپذیر است. همین حکم را هم درباب مفهوم معرفت می‌توان کرد.

۵. نظریهٔ دادهٔ حسی، به عنوان نمونه‌ای از عملکرد مور در تحلیل

مور در مقالهٔ معروفش تحت عنوان *دلیل وجود جهان خارج* که در سال ۱۹۳۹ آن را در فرهنگستان بریتانیا قرائت کرد،[۶۸] چنین گفت که اگر ما به یك یا چند چیز اشاره کنیم، صرف این عمل برهان خوب و در واقع مکفی برای وجود اشیاء مادی خارج از ذهن است. و در ادامهٔ این سخن ادعا کرد که می‌تواند وجود داشتن دو دست را به صرف دراز-کردن دو دستش ثابت کند و سپس ابتدا دست راستش را دراز کرد و گفت «این یك دست است» و بعد دست چپش را دراز کرد و گفت «این هم یك دست دیگر».

این عمل و این برهان ممکن است فوق‌العاده ساده‌دلانه به نظر آید. ولی به قول یکی از اهل نظر، مور همیشه این شجاعت را داشت که ساده دل بنماید. باری مشکل این است که در عین حال که ممکن است همهٔ ما با آگاه شدن از اشیاء مادی خارجی، باور کنیم که جهان خارج وجود واقعی دارد، تنها کسی که اتفاقاً احتیاج به دلیلی برای وجود آن دارد، کسی است که در آن اظهار شك می‌کند. و اگر شکش را اظهار کند، شك او وجود هر شیء مادی خارجی را دربرمی‌گیرد. لذا وقتی که مور یا هر شخص دیگر دودستش را نشان بدهد، محتمل نیست که او تحت تأثیر قرار گیرد. او خواهد گفت که شك دارد که آنچه می‌بیند، یعنی دودستی که به او نشان

68. *Proceedings of the British Academy,* vol. 25, 1939.

داده می شود، واقعاً اشیاء مادی خارجی باشند.

از سوی دیگر، البته موضع مور آن چنانکه دربادی نظر می نماید، واقعاً ساده دلانه نیست. چه شکاك افراطی سردر برابر هیچ دلیلی فرود نمی آورد. و آنچه مور به شکاك می گوید کمابیش چنین است: «تنها دلیلی که من اکنون می توانم به شما ارائه کنم همانا شاهد و بیّنه ای است که ما فی الجمله دراختیار داریم. و این دلیل دلیلی مکفی است. ولی شما در طلب بیّنه ای هستید که ما دراختیار نداریم، و به اعتقاد من قابل حصول هم نیست. زیرا من دلیل بر این اعتقاد نمی یابم که بگوییم فیلسوف می تواند دلیلی بهتر از آنچه دراختیار ودر وسع ما هست، ارائه کند. آنچه شما واقعاً در طلب آن هستید چیزی است که هرگز قابل حصول نیست، یعنی اینکه دلیل دال بر وجود جهان خارج خود حقیقتی ضروری باشد. آری چنین دلیلی حقیقت ضروری ندارد. لذا جست وجوی این نوع شاهد و بیّنه که شما در حصولش پای می فشرید، عبث است.»

این نظرگاه، به روشنی نظرگاه معقولی است. از سوی دیگر، چنانکه پیشتر هم اشاره شد، مور در عین حال که می اندیشد این کار فیلسوف نیست که بکوشد با ابزارخاص و مختص خویش حقیقت گزاره هایی چون: «اشیاء مادی وجود دارند» یا «اشیاء مادی در خارج از ذهن وجود دارند» را ثابت کند، معتقد است که تحلیل چنین گزاره هایی جزو وظیفهٔ فیلسوف نیست. زیرا در حالی که ممکن است صدق یك گزاره قطعی باشد، چه بسا تحلیل درست آن به هیچ وجه قطعی و یقین آور نباشد. ولی تحلیل درست گزاره های کلی ــ نظیر آنچه پیشتر یاد شد ــ «مبتنی بر این مسأله است که چگونه گزاره های نوع دیگر و ساده تر را باید تحلیل کرد.»[۶۹] و نمونهٔ یك گزارهٔ ساده تر می تواند این باشد: «من وجود دست آدمی را در برابر خود احساس می کنم.»

این گزاره نیز خود استنتاج از دو گزارهٔ ساده تر است که می توان بدین صورت بیان کرد: «من *این* را احساس می کنم.» و «*این* دست آدمی است.» ولی «*این*» چیست؟ به عقیدهٔ مور این یك دادهٔ حسّی[۷۰] است. یعنی آنچه من هنگام احساس کردن دست آدمی مستقیماً ادراك می کنم یك دادهٔ حسّی است. و دادهٔ حسّی، حتی اگر تصور کنیم که به نوعی جزو یك دست متعلق به آدمی است، نمی تواند با آن دست یکی و یگانه باشد. زیرا دست، به هرصورت، بسی بیشتر از آن است که من عملا دریك لحظهٔ خاص می بینم. همین است که تحلیل درستی از «من یك دست آدمی احساس می کنم.»، پژوهنده را به فحص در ماهیتِ دادهٔ حسی و رابطه اش با شیء مادی مربوط به آن می کشاند.

مور در مقاله ای تحت عنوان *ماهیت و واقعیت متعلقات ادراك حسی*[۷۱] که در سال ۱۹۰۵ در

۶۹. *رسالات فلسفی*، ص ۵۳.

70. sense - datum

71. *The Nature and Reality of Objects of Perception*

انجمن ارسطوئی[۷۲] قرائت کرد چنین اظهار داشت که اگر ما به یك کتاب سرخ و یك کتاب آبی که کنار یکدیگر در قفسه ای قرار دارند، بنگریم، آنچه فی الواقع دیده ایم تکه های سرخ و آبی از رنگی با اندازه و شکل معین است که «با یکدیگر رابطهٔ مکانیی دارند که ما از آن به *کنار* یکدیگر تعبیر می کنیم»[۷۳] او این متعلقات ادراك حسی مستقیم را «محتویات حسی»[۷۴] می نامید. مور درسخنرانیهایی که در زمستان ۱۹۱۰ ـ ۱۹۱۱ ایراد کرد،[۷۵] اصطلاح «داده های حسی»[۷۶] را به کار برد. این هم هست که مور در مقالهٔ *شأن داده های حسی*[۷۷] که در اجلاسیهٔ سال ۱۹۱۳ ـ ۱۹۱۴ قرائت کرد، اذعان کرد که اصطلاح «دادهٔ حسی» مبهم است. زیرا چنین القاء می کند که موضوعات یا متعلقاتی که این اصطلاح بدانها اطلاق می گردد، فقط هنگامی که داده یا عرضه می شوند وجود دارند، و این نظرگاهی بود که مور نمی خواست خود را بدان متعهد کند. لذا کاربرد کلمهٔ «محسوس»[۷۸] را که «مناسب تر است»[۷۹] پیشنهاد کرد. ولی بی هیچ شك وشبهه، «داده های حسی» نامی است که مور بر متعلقات (= موضوعات) ادراك حسی مستقیم اطلاق کرده است. و درمقالهٔ *دفاعی از عقل عرفی*[۸۰] می بینیم که می گوید «به هیچ وجه شك نیست که داده های حسی، به معنایی که هم اکنون این لفظ را به کار می برم، وجود دارند»[۸۱]، یعنی به معنایی که درست است اگر بگوییم آنچه به هنگام نگریستن به یك دست یا یك پاکت احساس می کنیم، دادهٔ حسی است، ولی به این سؤال پاسخ نمی‌دهد که آیا این دادهٔ حسی جزو شیء مادّیی که ما عرفاً می گوییم دیده می شود، هست یا نیست.

حق این است که مور مواظب بود که بین «احساسها»[۸۲] و داده های حسی فرق بگذارد. فی المثل هنگامی که من رنگی را می بینم، دیدن رنگ همانا احساس است، و *آنچه* دیده می شود، یعنی متعلّق احساس، دادهٔ حسی است. بنابراین معقول است، لااقل دربادی نظر، که پرسیده شود آیا داده های حسی، هنگامی که ادراك ناشده مانده اند، می توانند وجود داشته باشند؟ این سؤال چندان معقول نیست که بپرسیم آیا «دیدن» می تواند هنگامی که هیچ فاعل

72. Aristotelian Society

۷۳. *مطالعات فلسفی*، ص ۶۸.

74. sense- contents

۷۵. این سخنرانیها که متن کتاب بعضی مسائل عمدهٔ فلسفه *Some Main Problems of Philosophy* را تشکیل می‌دهد، از این پس به صورت *مسائل عمده* یادخواهد شد.

76. sense - data

77. *The Status of Sense - Data* 78. sensible

۷۹. *مطالعات فلسفی*، ص ۱۷۱.

80. *A Defense of Common Sense*

۸۱. رسالات فلسفی، ص ۵۴.

82. sensations

صاحب احساسی نمی‌بیند، وجود داشته باشد. ولی این سؤال معقول است که بپرسیم آیا یك رنگ، وقتی که ادراك نمی‌شود، وجود دارد؟ البته اگر، داده‌های حسی به این صورت توصیف شوند که «در ذهن» موجودند، چندان معقول نیست که بپرسیم آیا در حال ادراك ناشدگی می‌توانند وجود داشته باشند. ولی مور مایل نبود که داده‌های حسی را به این شیوه توصیف کند، یعنی به عنوان موجود «در ذهن».

ولی اگر داده‌های حسی «در ذهن» نیستند، درکجا هستند؟ اگر داده‌های حسی وجود دارند، و در ذهن وجود ندارند، این سؤال پیش می‌آید که آیا وقتی متعلق ادراك حسی نیستند وجود دارند؟ آیا در مکان طبیعی مشاع وجود دارند؟ یکی از مشکلات اذعان به این امر از این قرار است. هنگامی که دو انسان به یك پاکت سفید می‌نگرند، عرفاً می‌گوییم که هردو به یك شیء نگاه می‌کنند. ولی طبق نظریهٔ داده‌های حسی، باید دو دادهٔ حسی وجود داشته باشد. به علاوه، به نظر نمی‌رسد که شکل و روابط فضائی دادهٔ حسی هر یك از آن آدمها دقیقاً همان شکل و روابط فضایی دادهٔ حسی شخص دیگر باشد. بنابراین اگر فرض کنیم که شکل و اندازه و روابط فضایی یك شیء مادی موجود در مکان مشاع برای همگان یکی است، لاجرم نباید بگوییم که دادهٔ حسی یك انسان دریك مکان مفروز موجود است ودادهٔ حسی انسان دیگر در یك مکان مفروز دیگر؟

از این گذشته، رابطهٔ بین یك دادهٔ حسی و شیء مادی مربوط به آن چیست؟ فی المثل اگر من از چنان زاویهٔ دیدی به یك سکه بنگرم که سطح آن به نظرم بیضوی بیاید، آیا دادهٔ حسی‌ام جزوی از آن سکه به عنوان یك شیء مادی است که سطحش را تقریباً دایره‌وار می‌دانیم؟ زبان عرف برآن است که بلی هست. چرا که به طور طبیعی به من می‌گویند دارد سکه را نگاه می‌کند. ولی اگر در لحظهٔ دیگر از موضع دیگر، به سکه بنگرم، یا اگر شخص دیگری در همان لحظه که من به سکه می‌نگرم به همان سکه بنگرد، داده‌های حسی دیگری وجود خواهد داشت. و این داده‌ها نه فقط عدداً بلکه کیفاً (یا از نظر محتوا) هم با قبلی‌ها فرق دارد. آیا همهٔ این داده‌های حسی جزو شیء مادی‌اند؟ اگر هستند معنایش این است که سطح یك سکه می‌تواند درعین حال هم بیضوی وهم دایره‌وار باشد. اگر نیستند، چگونه باید روابط بین داده‌های حسی وشیء مادی را وصف کنیم؟ در واقع، از کجا می‌دانیم که شیء مادّیی به ازاء داده‌های حسی هست که باید به آن ربط داده شود؟

اینها نوع و نمونه مسائلی است که موردر سراسر زندگیش با آنها کلنجار رفته است. ولی آنها را چنانکه دلش راضی شود، حل نکرده است. فی المثل. پیشتر ملاحظه کردیم که مور در حمله‌اش به ایدئالیسم صدق این قول را که «بودن همانا مدرَك بودن است» است رد می‌کرد؛ و تمایل طبیعی‌اش به این مدعا بود که داده‌های حسی می‌توانند حتی هنگامی که ادراك ناشده مانده‌اند، وجود داشته باشند. ولی هرچند این نظرگاه ممکن است درباب داده‌های حسی

بصری نظیر رنگ معقول بنماید، به هیچ وجه اگر فی المثل دندان درد، جزو مقولهٔ داده های حسی باشد، یا اگر شیرین و تلخ را نمونهٔ داده های حسی بگیریم، نه رنگ و اندازه و شکل را، معقول نمی نماید. و در مقالهٔ «پاسخی به منتقدانم»[۸۳] می بینیم که مور می گوید با آنکه یك وقت گفته است که داده های حسی نظیر آبی و تلخ می توانند ادراك ناشده وجود داشته باشند، «متمایل به این اندیشه ام که همان قدر غیرممکن است که چیزی که کیفیت محسوس «آبی» دارد، یا کلی تر ازآن، هرآنچه مستقیماً به ادراك حسی درمی آید، یعنی هردادهٔ حسی، ادراك ناشده وجود داشته باشد، که سردرد ادراك ناشده می تواند وجود داشته باشد.»[۸۴]

البته، در این صورت، چنانکه مور گفته است، هیچ دادهٔ حسی نمی تواند باسطح یك شیء مادی یگانه، یا جزو آن باشد. و این قول لاجرم به این معنی است که هیچ سطح فیزیکی نمی تواند مستقیماً به ادراك حسی درآید. بنابراین این مسأله که ما چگونه می دانیم که اشیاء مادی متمایز ازداده های حسی وجود دارند، به صورت حاد درمی آید. لازم به گفتن نیست که مور به خوبی از این امرآگاه است. ولی قطعاً آماده نیست که از این اعتقادش دست بشوید که ما حقیقت گزاره هایی را که او گزاره های عقل عرفی می داند، می دانیم. او حاضر نیست آنچه را که در *دفاعی از عقل عرفی* «برداشت عقل عرفی از جهان» می نامد، به دریا بیفکند.[۸۵] و در سلسله خطابه هایی که مور تحت عنوان *چهار شکل از شکاکیت*[۸۶]، در اوقات مختلف در فاصلهٔ سالهای ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۴ در ایالات متحده ایراد کرد، به انکار مشخص او ازمحاجهٔ راسل دایر براینکه «من یقین ندارم که این شیء یك مداد باشد، یا اینکه شما خودآگاه هستید» برمی خوریم.[۸۷] من انکار او را به این دلیل، مشخص نامیدم. مور اظهار می دارد که محاجهٔ راسل مبتنی برچهارفرض متمایز است: نخست اینکه شخص این چیزها را (که این شیء یك مداد است یا شما خودآگاه هستید) بیواسطه نمی داند. دوم اینکه اینها منطقاً از هیچ چیز که شخص آنها رابیواسطه بداند منتج نشده است؛ سوم اینکه دراین صورت، علم ما به گزاره های مورد بحث یا عقیدهٔ ما به آنها باید مبتنی بر برهان تمثیلی یا استقرائی باشد؛ و چهارم اینکه هرگز چنین براهینی علم قطعی به بار نمی آورند. آن گاه مور چنین آغاز سخن می کند که قبول دارد که سه فرض اول درست است. ودرعین حال می گوید: «ازهیچیك ازاین سه فرض آن قدر احساس یقین نمی کنم که ازعلم خود به مداد بودن این شیء. ازاین فراتر بگویم: فکر نمی کنم

83. «A Reply to My Critics»
84. *The Philosophy of G. E. Moore,* edited by P. A. Schilpp, p. 685.
۸۵. رسالات فلسفی، ص ۴۵.
86. *Four Forms of Scepticism*
۸۷. رسالات فلسفی، ص ۲۲۶.

معقول باشد که از هر یك از این چهار گزاره یقین داشته باشم، و از این گزاره که می‌دانم این شیء یك مداد است یقین نداشته باشم.»[۸۸]

البته هر کس حق دارد بگوید که به عقیدهٔ او نظریهٔ دادهٔ حسی ــ به نحوی که مور شرح می‌دهد ــ منطقاً به شکاکیت[۸۹]، یا به هر حال به لاادریگری[۹۰] نسبت به‌جهان‌مادی جدا از داده های حسی می انجامد. ولی قطعاً درست نیست که از مور به عنوان شکاك یاد کنیم. او چنین چیزی نبود. همچنانکه ملاحظه کردیم او بحث خود را با این فرض آغاز می کرد که ما به قطع ویقین می‌دانیم که اعیان فیزیکی خارجی یا اشیاء مادی وجود دارند، ولی از تحلیل صحیح چنین گزاره‌ای در شك بود. و هرچند احتمال داشت تحلیلش او را به موضعی بکشاند که آشتی‌دادنش با اعتقاد اولیه‌اش دشوار بود، دست از این اعتقاد برنمی‌داشت.

در اینجا ممکن نیست که به دنبال همهٔ کشاکشهای مور با نظریهٔ داده های حسی و فحواهای آن برویم. انجام دادن چنین کاری مستلزم نگارش یك کتاب مستقل است. از مضمون اصلی او اختصاراً به منظور نمایاندن عملکرد مور از تحلیل، بحث کردیم. ولی این تحلیل چه نوع تحلیلی است؟ البته به یك معنی، این تحلیل به زبان می‌پردازد. زیرا مور به تحلیل گزاره هایی نظیر «من یك دستِ آدمی می بینم» یا «من سکهٔ یك پنی می بینم» می کوشد. ولی توصیف تحلیل او به این صفت که «صرفاً به الفاظ» می پردازد، چنانکه گویی مرادش انتخاب بین دو سلسله از تعبیرات زبانی است، بیشك گمراه کننده خواهد بود. به نظر من بخشی از توصیف درست او این است که بگوییم تحلیل او تحلیل پدیدارشناختی است. فی المثل این مسأله را پیش می کشد که وقتی عرفاً گفته می شود مایك شیء مادی را می بینیم، دقیقاً چه اتفاق می افتد؟ سپس توضیح می‌دهد که به هیچ وجه دربند جریانهای فیزیکیی که «درچشم ما و اعصاب بینایی و مغز رخ می‌دهد»[۹۱] نیست. آنچه در بند آن است «رویداد ذهنی ــ عملِ آگاهی ــ است که چنانکه می گویند به دنبال یا همراه با این جریانهای بدنی رخ می‌دهد.»[۹۲] داده های حسی به عنوان متعلقات این عملِ آگاهی معرفی می‌شوند. یا چنانکه مور معتقد است به عنوان متعلقات بیواسطهٔ آن «کشف می‌شوند» و روندی که به وسیلهٔ آن این متعلقات کشف می‌شوند همانا تحلیل پدیدارشناختی است. ولی البته داده های حسی محدود به داده های حسی بصری نیست. لذا می‌توانیم گفت که مور به تحلیل پدیدارشناختی ادراك حسی به طور کلی می‌پردازد.

قصد من این نیست که بگویم اینها تمامی آن چیزهایی است که ــ حتی در زمینهٔ محدود نظریهٔ دادهٔ حسی ــ مور به آنها می‌پردازد. چه اگر بپذیریم که داده های حسی رأساً وجود

۸۸. *رسالات فلسفی*، همانجا.

89. Scepticism 90. agnosticism

۹۱. *مسائل عمده*. ۹۲. پیشین.

دارند، مسألهٔ رابطهٔ آنها را با اشیاء مادی می توان یك مسألهٔ هستی شناختی نامید. به علاوه، مور خود را با مسائل شناخت شناسی نیز درگیر می کند؛ ما این یا آن چیز را چگونه می‌دانیم؟ ولی در هر حال بخشی از کوشش او را بهتر است تحلیل پدیدارشناختی بنامیم تا تحلیل زبانی. و هرچند از رونق بازار نظریهٔ دادهٔ حسی در سالهای اخیر بسیار کاسته شده است،[۹۳] حکم دکتر ردولف متز[۹۴] چندان نامعقول نیست که در قیاس با تحلیل پدیدارشناختی دقیق مور از ادراك حسی «همهٔ تحقیقات پیشین دراین زمینه خام و ابتدائی به نظر می‌رسد.»[۹۵]

۹۳. کافی است که فی‌المثل فقط به حملهٔ ج. ل. آستین J. L. Austin فقید به این نظریه بیندیشیم.
94. Rudolf Metz
95. *A Hundered Years of British Philosophy,* (London, 1938) P. 547.

فصل ۱۹

برتراند راسل
(۱)

۱. ملاحظات مقدماتی

پیشتر هم فرصت داشته ایم که یادآور شویم از میان همهٔ فیلسوفان بریتانیایی معاصر، برتراند راسل درسراسر جهان از همه مشهورتر است. این امر تاحدی ناشی از این واقعیت است که او تعداد بس معتنابهی کتاب و مقاله در زمینهٔ مباحث اخلاقی، اجتماعی و سیاسی نوشته و منتشر کرده است که آمیخته به چاشنی سخنان برانگیزاننده است و درسطحی نوشته شده است که برای عامه ای که ندرتاً می توانند خدمات فنی تر او را به اندیشهٔ فلسفی دریابند، قابل فهم است. و عمدتاً این رده از انتشارات است که راسل را پیامبر اومانیسم لیبرال، قهرمان کسانی که خود را خردگرا می شمارند، آزاد از قیدوبندهای جزمهای دینی ومابعدالطبیعی و درعین حال شیفتهٔ آرمان آزادی انسانی ــ در مخالفت با توتالیتاریسم ــ و نیز آرمان پیشرفت سیاسی بر وفق اصول عقلانی گردانده است. همچنین می توانیم تعهد او را در ادوار مختلف زندگیش به طرفگیری خاص، گاه طرفگیری غیرمردم پسند، درمسائل مبتلا به عام و حائز اهمیت برای همگان، از علل افزایش شهرت او یاد کنیم. او همواره شجاعت دفاع از معتقداتش را داشته است. و ترکیب یك شخصیت اشرافی، فیلسوف، مقاله نویس ولتری و ستیهندهٔ پرشور، طبعاً در روحیهٔ عامه اثر گذارده است.

نیاز به گفتن ندارد که شهرت یك فیلسوف در زمان حیاتش نشانهٔ متقنی از اعتبار اندیشه اش نیست، بویژه اگر شهرت کلی او عمدتاً ناشی از نوشته‌های قلم اندازش باشد. به هرحال خصلت متنوع نوشته‌های راسل مشکل خاصی در ارزیابی شأن او به عنوان فیلسوف می آفریند. از یك سو، او به حق به خاطر کارش در حوزهٔ منطق ریاضی نامبردار است. ولی خود او این حوزه را بیشتر متعلق به ریاضیات می‌داند تا فلسفه. از سوی دیگر انصاف نیست که مقام راسل به عنوان متفکر را بروفق آثار مردم پسندش در زمینهٔ مسائل عینی اخلاق یا مباحث اجتماعی و سیاسی ارزیابی کنیم. زیرا هرچند او نظر به معنای سنتی و عرفی کلمهٔ «فیلسوف»

قبول دارد که باید تن دردهد به اینکه آثار اخلاقی اش برچسب فلسفی بگیرد، با این همه گفته است که تنها مبحث اخلاقیی که به عقیده او دقیقاً متعلق به حوزهٔ فلسفه است تحلیل گزارهٔ اخلاقی است. اگر دقیق سخن بگوییم حساب ارزشگذاری عینی باید از فلسفه جدا شود. و اگر احکام ارزشی عیبی، بیانگر رهیافتهای عاطفی اساسی باشد، که به عقیده راسل چنین است، بیشك او متهم است که رهیافتهای عاطفی اش رابا چنان صلابتی عرضه می‌دارد که در بحث از مسائلی که لااقل علی‌الاصول به مدد برهان منطقی حل و فصل می‌شود، خارج از موضوع است.

اگر از یك سو منطق ریاضی و از سوی دیگر احکام اخلاقی عینی، ارزشی وسیاسی را از فلسفه حذف کنیم، آنچه باقی می‌ماند آن است که شاید بتوان فلسفهٔ کلی راسل نامید، که فی‌المثل عبارت است از مباحث شناخت شناسی و مسائل مابعدالطبیعی. این فلسفهٔ کلی ازیك سلسله مراحل و جهشها گذشته است و نمایانگر آمیزهٔ غریبی از تحلیل تند وتیز و نیز نادیدن عوامل ذی‌ربط مهم است. ولی به مدد روش‌یاروشهای تحلیلی او یگانه و یکپارچه شده است. و فراز و نشیبها چندان عظیم نیست که اظها نظر طنزآمیز پروفسور چ. د. براود[1] را به معنای ظاهری اش حمل کنیم که می گوید: «چنانکه همه می‌دانیم، جناب راسل هرچندسال یك نظام فلسفی تازه عَلَم می کند.»[2] در هر حال فلسفهٔ کلی راسل ارائه دهندهٔ سیر استکمالی جالب توجه اصالت تجربهٔ بریتانیایی در پرتو شیوه های فکری بعدی است که خود او درآن سهم عمده ای داشته است.

در صفحات آینده، عمدتاً و نه انحصاراً، به برداشت و عملکرد راسل از تحلیل می پردازیم. ولی بررسی کامل و شامل، حتی از این مبحث محدود، امکان ناپذیر است. از سوی دیگر از یك تاریخ فلسفهٔ عمومی غرب هم نباید چنین توقعی داشت.

۲. زندگی و آثار راسل تا انتشار «مبانی ریاضیات»؛ مرحلهٔ ایدئالیسم راسل و واکنش او در برابر آن، نظریهٔ نوعها، نظریهٔ توصیفات، تحویل ریاضیات به منطق

(الف) برتراند آرتور ویلیام راسل[3] در سال ۱۸۷۲ به دنیا آمد. پدر و مادرش، لرد وبانو امبرلی[4] هنگامی که او طفل خردسالی بود درگذشتند،[5] و او در خانهٔ پدربزرگش ــ لرد جان راسل، و

1. C. D. Broad

2. In *Contemporary British Philosophy*, First Series, edited by J. H. Muirhead, P. 79.

3. Bertrand Arthur William Russel   4. Amberly

۵. راسل در سال ۱۹۳۷ با همکاری پتریشه راسل Patricia Russel *نوشته های امبرلی‌ها* *The Amberly Papers* را در دو جلد که شامل نامه‌ها و خاطرات والدینش بود، انتشار داد.

بعدها: ارل راسل ـــ پرورش یافت.[۶] در سن هجده سالگی به دانشگاه کیمبریج رفت و نخست عمدتاً به ریاضیات پرداخت. ولی در سال چهارم دانشگاه، به فلسفه گرایش یافت. مك تاگرت و استوت به او چنین آموختند که اصالت تجربهٔ بریتانیایی را خام و نسخته بشمارد و در عوض به سنت هگلی روی آورد. راسل خود از ستایشی که برای برادلی قائل بود سخن گفته است. و از سال ۱۸۹۴، یعنی سالی که کیمبریج را ترك گفت، تا سال ۱۸۹۸ به این اندیشه ادامه داد که مابعدالطبیعه قادر به اثبات عقایدی درباب جهان است که احساس «دینی» او را به مهم انگاشتن آنها کشانده بود.[۷]

راسل در برههٔ کوتاهی در سال ۱۸۹۴ در مقام وابسته (اتاشهٔ) افتخاری درسفارتخانهٔ بریتانیا در پاریس کار کرد. در سال ۱۸۹۵ همت خود را مصروف به مطالعهٔ اقتصاد و سوسیال دموکراسی آلمانی دربرلین کرد. نتیجهٔ این مطالعه، نگارش و انتشار کتاب *سوسیال دموکراسی آلمان*[۸] در سال ۱۸۹۶ بود. اغلب مقالات اولیه‌اش درباب مباحث ریاضی و منطقی بود، ولی شایان ذکر است که نخستین کتاب او راجع به نظریهٔ اجتماعی بود.

راسل به ما می گوید که در این دوره هم تحت تأثیر کانت بود و هم هگل، ولی هنگامی که در موضوعی بین آراءِ آنها اختلاف و تعارض بود، جانب هگل را می گرفت.[۹] او یکی از مقالاتش درباب روابط عدد و کمیت را که در سال ۱۸۹۶ در مجلهٔ *مایند*چاپ کرد، «طابق النعل بالنعل هگل»[۱۰] نامید. ودر باب *جستاری در زمینهٔ مبانی هندسه*[۱۱] (۱۸۹۷) که نسخهٔ تکمیل شدهٔ رسالهٔ مربوط به بورسش در ترینیتی کالج کیمبریج بود، گفته است که نظریهٔ هندسه‌ای که عرضه کرده بود «عمدتاً کانتی»[۱۲] بود، هرچند بعدها با به میدان آمدن نظریّهٔ نسبیت اینشتین منسوخ شد.

در سال ۱۸۹۸ راسل به شدت درمقابل ایدئالیسم واکنش نشان داد. یك باعثش این بود که خواندن کتاب *منطق* هگل او را متقاعد کرد که آنچه مؤلف در باب ریاضیات گفته است لایعنی است. باعث دومش این بود که هنگامی که در کیمبریج به جای مك تاگرت (که در خارج بود) دربارهٔ لایب نیتس تدریس می کرد، به این نتیجه رسید که براهینی که برادلی علیه واقعیت

۶. برتراند راسل درسال ۱۹۳۱ به مقام لرلی رسید.

۷. راسل اعتقاد به خدا را در سن هجده سالگی به کنار گذاشت. ولی چند سال دیگر به این عقیده ادامه داد که مابعدالطبیعه می‌تواند توجیه نظری از رهیافتهای عاطفی مربوط به احساس خشیت و احترام به جهان، ارائه دهد.

8. *German Social Democracy*

۹. البته اینکه آیا راسل شناخت عمیقی از نظام کلی هگل داشت یانه، مسألهٔ دیگری است.

۱۰. *سیرتکاملی فلسفه‌ی من* *My Philosophical Development*، ص ۴۰.

11. *An Essay on the Foundations of Geometry*

۱۲. *سیر تکاملی فلسفه‌ی من*، ص ۴۰.

روابط و نِسب اقامه کرده است سفسطه آمیز است. ولی خود راسل دلیل عمده را تأثیر دوستش ج. ا. مور دانسته است. همراه و همرای با مور طرفدار این عقیده شد که آنچه برادلی یا مك تاگرت ممکن است علیه این حکم بگویند، هر آنچه عقل عرفی واقعی بینگارد واقعی است. در واقع در دورهٔ مورد بحث راسل رئالیسم را از هر آنچه بعدها پیش برد، بیشتر پیش برده بود. این امر صرفاً مسألهٔ تمسك به کثرت انگاری و نظریهٔ روابط خارجی، نه حتی اعتقاد به واقعیت کیفیات ثانویه نبود. راسل همچنین معتقد بود که نقاط مکان و آنات زمان واقعاً موجودند، و جهان بی زمان مُثل افلاطونی و ذوات، و نیز اعداد وجود دارد. بدینسان به قول خودش جهان پر و پیمانی داشت.

تدریس راسل درباب فلسفهٔ لایب نیتس، که در بالا به آن اشاره شد، منتج به نگارش و انتشار کتاب قابل توجهی به نام *شرح انتقادی فلسفهٔ لایب نیتس*[13] در سال ۱۹۰۰ شد. در این کتاب اظهار داشت که مابعدالطبیعهٔ لایب نیتس تا حدی انعکاس مطالعات منطقی او و تاحدودی آموزهٔ مردم پسند یا عوام فهم است که نظر به موعظه و ارشاد بیان شده وبا معتقدات واقعی فیلسوف ناسازگار است.[14] از این به بعد راسل معتقد به این امر باقی ماند که مابعدالطبیعهٔ جوهر و عرض بازتاب شیوهٔ بیان موضوع ـ محمولی منطقی است.

(ب) راسل برای آشناشدنش با کارِ جوزپه پئانو[15] (۱۸۵۸ ـ ۱۹۳۲) ریاضیدان ایتالیایی، در کنگرهٔ بین المللی در پاریس، در سال ۱۹۰۰، اهمیت بسیاری قائل است. راسل سالها، و در واقع از زمانی که مطالعهٔ هندسه را آغاز کرد، در اندیشهٔ مسألهٔ مبانی ریاضیات افتاده بود. در این زمان آثار فرگه[16] را که کوشیده بود که حساب را تحویل به منطق کند نمی شناخت. ولی آثار پئانو انگیزه‌ای شد که از نو به این مسأله بپردازد. نتیجهٔ فوری تأملات او کتاب *اصول ریاضیات*[17] بود که در سال ۱۹۰۳ منتشر شد.

ولی در باغ ریاضیات علفهای هرزی روئیده بود. راسل در اواخر سال ۱۹۰۰ نخستین تحریر *اصول ریاضیات* رابه پایان برد، و درسال ۱۹۰۱ به نکته‌ای برخورد که به نظر او تعارض[18] یا پارادوکس[19] در منطق مجموعه‌ها[20] می آمد. از آنجا که او عدد را بر وفق منطق مجموعه‌ها تعریف می کرد، عدد اصلی عبارت است از «مجموعهٔ همهٔ مجموعه‌های مشابه با مجموعهٔ داده شده»،[21] پیدا بود که پارادوکس در ریاضیات رخ نموده است و راسل یا می بایست

13. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*

۱۴. برای اظهارنظر اجمالی درباب نظر راسل راجع به لایب نیتس به جلد چهارم تاریخ فلسفهٔ حاضر مراجعه کنید.

15. Giuseppe Peano 16. Frege 17. *The Principles of Mathematics*

18. antinomy 19. Paradox 20. logic of classes

۲۱. *اصول ریاضیات* (طبع دوم، ۱۹۳۷) ص ۱۱۵. دو مجموعه را وقتی مشابه گویند که «اعداد یکسان داشته باشند.» (پیشین، ص ۱۱۳).

آن را حل کند یا قبول کند که تعارضی ناگشودنی در حوزهٔ ریاضیات پیداشده است.

تعارض یا پارادوکس را می‌توان چنین تشریح کرد. مجموعهٔ خوکها آشکار است که خودش خوك نیست. به عبارت دیگر عضو خودش نیست. ولی فرض وجود مجموعه‌ای از همهٔ مجموعه‌هایی را که عضو خودشان نیستند، در نظر آورید. این مجموعه را x نام می‌دهیم و می‌پرسیم آیا x عضو خودش هست یانه. از یك سو به نظر می‌رسد که نمی‌تواند عضو خودش باشد. زیرا اگر فرض کنیم که هست، منطقاً چنین برمی‌آید که x «خاصهٔ معرّف»[۲۲] اعضای خویش است. و این خاصهٔ معرّف این است که هرمجموعه‌ای که این خاصهٔ آن باشد، عضو خودش نیست. لذا x نمی‌تواند عضو خودش باشد. از سوی دیگر به نظر می‌رسد که x باید عضو خودش باشد، زیرا اگر هم فرض را براین بگذاریم که او عضو خودش نیست، منطقاً برمی‌آید که عضو مجموعه‌هایی نیست که عضو خودشان نباشند. و این سخن بدان معناست که x عضو خودش است. لذا چه با این فرض آغاز کنیم که x عضو خودش است، یا عضو خودش نیست، در هردو صورت به خُلف[۲۳] می‌رسیم.

راسل این تعارض یا پارادوکس را با فرگه درمیان گذاشت، وفرگه در پاسخ او گفت که با این پارادوکس بنیاد حساب به تزلزل درآمده است. راسل پس از جد و جهد، گویی به راه حلی رسیده بود. این راه حل آموزه یا تئوری طبقات[۲۴] بود که روایت مقدماتی آن در ضمیمهٔ B در کتاب *اصول ریاضیات* ارائه شده بود. راسل برآن بود که هر تابع گزاره‌ای[۲۵] «علاوه بر حوزهٔ مقادیر ارزش[۲۶]، حوزهٔ اطلاق[۲۷] هم دارد.»[۲۸] فی‌المثل در تابع گزاره‌ای «x فانی است»، می‌توانیم به جای متغیر x سلسله ارزشهایی بگذاریم که گزاره‌های منتجه صادق باشند. بدینسان «سقراط فانی است» صادق است. ولی ارزشهایی هم هست که اگر جانشین x شود، گزاره‌های منتجه را نه صادق و نه کاذب، بلکه بیمعنی خواهد کرد. فی‌المثل «مجموعهٔ انسانها فانی است» بیمعنی است. زیرا مجموعهٔ انسانها شیء یا عینی نیست که فناپذیری یا فناناپذیری بتواند به نحو معنی‌داری برآن حمل شود. از «اگر x انسان است، x فانی است» می‌توانیم استنتاج کنیم «اگر سقراط انسان است، سقراط فانی است»؛ ولی نمی‌توانیم استنتاج کنیم که مجموعهٔ انسانها فانی است. چه مجموعهٔ انسانها نه انسان است و نه می‌تواند انسان باشد. به عبارت دیگر مجموعهٔ انسانها نمی‌تواند عضو خودش باشد: در واقع لغو است که از عضو خود بودن یا نبودن او سخن بگوییم. چه صرف همین تصور مجموعه‌ای که عضو خودش باشد، فی نفسه لایعنی است. مثالی از خود راسل می‌زنیم.[۲۹] یك باشگاه مجموعه‌ای از افراد

22. defining property 23. self-contradiction 24. theory of types
25. propositional function 26. range of truth 27. range of significance

۲۸. *اصول ریاضیات*، ص ۵۲۳.
۲۹. پیشین. ص ۵۲۴.

است. و می‌تواند عضو مجموعه‌ای از طبقهٔ دیگر نظیر انجمن باشگاهها ـ که مجموعه‌ای از مجموعه‌هاست ـ باشد. ولی نه مجموعه و نه مجموعهٔ مجموعه‌ها نمی‌تواند عضوی از اعضاء خود باشد. و اگر تفاوتهای بین طبقات ملحوظ گردد، تعارض یا پارادوکس در منطق مجموعه‌ها پیش نمی‌آید.

راسل برای رفع سایر مشکلات تئوری طبقات «متفرع» یا متشعب را پیشنهاد کرد. ولی دراینجا نمی‌توانیم از آن بحث کنیم. در عوض توجه خوانندگان را به نکتهٔ دیگر جلب می‌کنیم. راسل پس از روشن کردن اینکه مجموعهٔ اشیاء خود یك شیء نیست، در *مبانی ریاضیات* نکته‌ای را پیش می‌کشد که «لغو مجموعه‌ها»[30] نام می‌نهد.[31] به این شرح که مجموعه‌ها را صرفاً «تعبیه‌های نمادین یا زبانشناختی» تفسیر می‌کند[32] و آنها را نمادهای ناقص می‌نامد. و تعجب‌آور نیست که می‌بینیم نسبت به تفسیر زبانشناختی تئوری طبقات، رهیافت همدلانه‌ای پیش می‌گیرد و فی‌المثل می‌گوید «تفاوت طبقه به معنی تفاوت تابع نحوی است.»[33] راسل که پیشترها گفته بود تفاوتهای بین طبقات همانا تفاوتهای بین طبقات موجودات است، به شناخت این نکته رسید که تفاوتها بین طبقات مختلف نمادهاست « که وضع طبقه‌ای شان را از طریق قواعد نحویی که دستخوش آن هستند کسب می‌کنند.»[34] در هر حال با اطمینان می‌توان گفت یکی از آثار کلی تئوری طبقات راسل تشویق این عقیده بود که فلسفه به «تحلیل زبانی» ربط دارد.

تئوری طبقات البته چندفقره کاربرد ممکن دارد. بدینسان راسل در مقدمه‌اش برکتاب *رسالهٔ منطقی ـ فلسفی*[35] اثر لودویگ ویتگنشتاین[36]، که در سال ۱۹۲۲ نوشته است می‌گوید مشکل ویتگنشتاین را درمورد اینکه نمی‌توان درون هر زبان راجع به ساختار آن زبان سخن گفت، می‌توان با فرض سلسله مراتب زبانها[37] حل کرد. بدینسان حتی اگر کسی نتواند چیزی

30. abolition of classes

۳۱. *اصول ریاضیات*، ص ده (مقدمه بر طبع دوم).

۳۲. *مبانی ریاضیات*، ج ۱، ص ۷۲.

۳۳. *فلسفهٔ برتراند راسل* *Philosophy of Bertrand Russel* ویراستهٔ پ. ا. شیلپ، ص ۶۹۲. برتراند راسل چنانکه در مقدمهٔ طبع دوم *اصول ریاضیات* شرح می‌دهد با کتاب *مبانی ریاضیات* *The Foundation of Mathematics* اثر ف. پ رمزی F. P. Ramsey متقاعد شده بود که دورده از پارادوکسها وجود دارد. بعضیها صرفاً منطقی یا ریاضی هستند و می‌توانند با اِعمال تئوری ساده (اصلی) طبقات رفع شوند. دستهٔ دیگر زبانی یا معناشناختی هستند. نظیر پارادوکس «هرچه می‌گویم دروغ است» (= کل کلامی کاذب) این دسته از پارادوکسها با ملاحظات زبانشناختی حل ورفع می‌شوند.

۳۴. *فلسفهٔ برتراندراسل*، همان صفحه.

35. *Tractatus Logico - philosophicus*

36. Ludwig Wittgenstein 37. hierarchy of languages

در داخلهٔ زبان «الف» دربارهٔ ساختار آن بگوید، می‌تواند آن را در درون زبان «ب»، وقتی که هردو به طبقات مختلف تعلق دارند، بگوید، به این معنی که زبان «الف» به اصطلاح زبان مرتبهٔ اول باشد و زبان «ب» زبان مرتبهٔ دوم. اگر ویتگنشتاین پاسخ می‌داد که نظریه‌اش درباب نظریهٔ بیان‌ناپذیری در زبان شامل حال کل زبانها می‌گردد،[۳۸] جوابش این بود که چیزی به نام کل زبانها وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد.[۳۹] سلسله مراتب زبانها حدومرز ندارد.

آنچه راسل در تکمیل تئوری طبقات می‌گوید در مورد مابعدالطبیعه نیز اطلاق دارد. فی‌المثل، اگر ما زمانی این تعریف را پذیرفته باشیم که جهان مجموعهٔ همهٔ موجودات متناهی است، دیگر مجاز نیستیم که از آن به عنوان یك موجود حادث سخن بگوییم، حتی اگر حدوث را لزوماً متعلق به هرموجود متناهی بدانیم. چه این سخن عبارت خواهد بود از اینکه یك مجموعه را عضوی از خودش بشماریم. البته این سخن بدان معنا نیست که جهان رابابد یك «موجود ضروری» وصف کنیم. چه اگر قراراست جهان به عنوان مجموعهٔ موجودات تعریف شود، خودش نمی‌تواند یك موجود، اعم از حادث (ممکن) یا ضروری (واجب) باشد.

(ج) قبلا بر سبیل اشاره گفته شد که راسل در *مبانی ریاضیات* برآن است که نمادهای ما بازاء مجموعه‌ها نمادهای ناقص اند. «*کاربردهای* آنان تعریف شده ولی خود آنها معلوم نیست که هیچ معنایی داشته باشند.»[۴۰] به این شرح که نمادهای ما بازاء مجموعه‌ها بیشك کاربرد یا نقش معلوم و معینی در جملات دارند، ولی خود آنها فی نفسه دلالت بر موجودات ندارند. بلکه شیوه‌هایی برای اشاره به سایر موجودات‌اند. در این مورد نمادهای ما بازاء مجموعه‌ها «همانند نمادهای مربوط به توصیفات» هستند.[۴۱] و اینك باید سخنی درباب نظریهٔ توصیفات[۴۲] راسل که در فاصلهٔ بین نگارش *اصول ریاضیات*[۴۳] و انتشار *مبانی ریاضیات*[۴۴] تدوین کرده است، به میان آوریم.[۴۵]

۳۸. به نظر نگارندهٔ این سطور چنین می‌رسد که ویتگنشتاین در *رساله* ماهیت گزاره را به نحوی تعریف می‌کند که منطقاً چنین برمی‌آید که هرگزاره‌ای *راجع* به گزاره‌ها، شبه گزاره است، یعنی فاقد معنی است. دراین صورت برای پرهیز از این نتیجه باید تعریف اولیه را نپذیرفت.

۳۹. به این شرح که همان طور که نمی‌توان مجموعه‌ای از همهٔ مجموعه‌ها داشت، کل زبانها را هم نمی‌توان داشت. از نظر راسل تصور مجموعهٔ همهٔ مجموعه‌ها خُلف بود. مجموعه‌ای از همهٔ مجموعه‌ها قهراً افزون بر همهٔ مجموعه‌ها خواهد بود. همچنین عضوی از اعضای خود خواهد بود که طبق تئوری طبقات مردود شمرده شده است.

۴۰. *مبانی ریاضیات*، ج ۱، ص ۷۱.

۴۱. *مبانی ریاضیات*، ج ۱، ص ۷۱.

42. theory of description

43. *The Principles of Mathematics* 44. *Principia Mathematica*

۴۵. این نظریه به صورت مقدماتی درمقالهٔ راسل به نام *درباب دلالت On Denoting* در مجلهٔ *مایند*، ۱۹۰۵ درج شده است.

این جمله را درنظر آوریم که «کوه زرین بسیار بلند است.» عبارت «کوه زرین» به عنوان مسندٌالیه جمله عمل می کند. و به نظر می رسد که ما می توانیم چیزی درباب کوه زرین بگوییم، یعنی اینکه بسیار بلند است. لذا این جمله باید دلالت بر نوعی موجود داشته باشد. ولی چنانکه پیداست بر یك موجود بالفعل (کوهی از جنس زر) دلالت ندارد. چه با آنکه منطقاً غیرممکن نیست که کوهی از زر موجود باشد، دلیل و شاهدی نداریم که چنین چیزی وجود داشته باشد. مع الوصف حتی اگر بگوییم «کوه زرین وجود ندارد»، به نظر می آید که چیز مفهومی درباب آن گفته ایم، یعنی همین که وجود ندارد. و دراین صورت چنین برمی آید که «کوه زرین» باید دلالت به یك «موجود» داشته باشد، یعنی فی الواقع نه یك موجود هستندهٔ بالفعل، بلکه به هرحال واقعیتی از نوعی مخصوص.

این شیوهٔ استدلال البته می تواند به مسندٌالیه های جملاتی نظیر «پادشاه فرانسه طاس است» (به شرط اینکه این جمله در زمانی گفته یا نوشته شود که فرانسه پادشاه نداشته باشد) یا «شرلوك هلمز [که وجودواقعی غیرداستانی ندارد] کلاه شکارچیان گوزن برسر نهاده بود» نیز اطلاق گردد. بدینسان با جهانی پر و پیمان، یا درهرحال پُر، مواجه می شویم که راسل در نخستین واکنش رئالیستی اش در قبال شیوه ای که ایدئالیستهایی نظیر برادلی و مك تاگرت غیرواقعی می انگاشتند، معتقد به چندین عامل در جهانی بود که عقل عرفی به صرافت طبع واقعی می انگارد. بنابراین کاملا قابل فهم است که چرا راسل همت خود را وقف مطالعهٔ آثار ماینونگ[۴۶] کرد؛ چرا که او هم قائل به وجود جهانی پروپیمان بود که درآن برای «موجوداتی» که بالفعل وجود ندارند، ولی به نحوی و به معنایی واقعیت دارند، جایی هست. در عین حال دقیقاً همین مطالعهٔ او در آثار ماینونگ بود که در ذهن راسل شکوك جدی برانگیخت درباب اعتباراین اصل که عباراتی نظیر «کوه زرین» که می توانند به عنوان مسندٌالیه هایی در جملات عمل کنند، دلالت برنوعی «موجود» دارند. در واقع آیا عباراتی چون «کوه زرین» و «پادشاه فرانسه» و نظایر آنها فی نفسه «معنایی» دارند؟ این یکی از وظایف نظریهٔ توصیفات بود، که نشان بدهد، اینها معنایی ندارند.

طبق این نظریه این گونه عبارات «اسم» نیستند که دلالت بر موجوداتی داشته باشند، بلکه «توصیف» اند. راسل در کتاب *مدخل فلسفهٔ ریاضی*[۴۷] (۱۹۱۹) بین دو نوع توصیف، یعنی نکره[۴۸] و معرفه[۴۹] فرق می گذارد.[۵۰] عباراتی نظیر «کوه زرین» و «پادشاه فرانسه» توصیفات

46. Meinong 47. *Introduction to Mathematical Philosophy*

48. indefinite 49. definite

۵۰. «توصیف نکره عبارتی است به صورت a so - and - so و یك توصیف معرفه عبارتی است به صورت the so - and - so (درحالت مفرد).» (*مدخل فلسفهٔ ریاضی*، ص ۱۶۷).

معرفه هستند؛ و ما می توانیم دراینجا توجه خود را به این رده معطوف داریم. نظریهٔ توصیفات در مقام آن است که نشان بدهد اینها نمادهای ناقص است، و با آنکه می توانند به عنوان مسندٌالیه در جملات عمل کنند، می توان این جملات را بروفق شکل منطقی شان به شیوه ای بازگو کرد که روشن شود عبارات مورد بحث، در جملاتی که آنها به صورت مسندٌالیه آمده اند، در واقع موضوع (در مقابل محمول) نیستند. وقتی که این نکته روشن شد، این وسوسه که فکر کنیم باید دلالت بر موجوداتی داشته باشند، ناپدید خواهد شد. چه درآن صورت فهمیده خواهد شد که عبارات مورد بحث، فی نفسه هیچگونه نقش دلالتی[۵۱] ندارند. فی المثل عبارت «کوه زرین» به هیچ چیز دلالت ندارد.

حال جملهٔ «کوه زرین وجود ندارد» را ملاحظه می کنیم. اگر آن را به این نحو بازگردانیم که تابع گزاره ای «x زرین است و کوه است» به ازاء همهٔ مقادیر x کاذب است؛ معنای جملهٔ اصلی به نحوی ظاهر خواهد شد که عبارت «کوه زرین» ناپدید خواهد شد، و همراه با آن، این وسوسه که قائل به یك موجود غیر واقعی بشویم نیز برطرف می گردد. چه ما دیگر از موقعیت بلاتکلیفی که گزارهٔ «کوه زرین وجود ندارد» می تواند این سؤال را برانگیزد که «چه چیزی وجود ندارد؟» ــ واین خود القا می کرد که کوه زرین باید نوعی واقعیت داشته باشد که ما می گوییم وجود ندارد ــ خلاص می شویم.

ممکن است گفته شود که همهٔ اینها درست، ولی خیلی غریب است که نظر به توصیفات به طور کلی، اینها فی نفسه معنایی نداشته باشند. در واقع به نظر می‌رسد که حقاً «کوه زرین» معنایی ندارد، به شرط اینکه مراد از معنا دلالت به یك موجود باشد. اما باید دید عبارتی نظیر «نویسندهٔ *گلستان*» از چه قرار است. طبق نظر راسل این یك وصف است نه یك اسم خاص. اما آیا آشکار نیست که مراد از آن سعدی است؟

راسل در پاسخ می گوید اگر «نویسندهٔ *گلستان*» به معنای سعدی است، دراین صورت «سعدی نویسندهٔ *گلستان* است» همانگویی خواهد بود، زیرا برابر با این است که بگوییم «سعدی سعدی است.» ولی بدیهی است که همانگویی نیست. باری اگر «نویسندهٔ *گلستان*» چیزی جز سعدی معنی می‌دهد، دراین صورت «سعدی نویسندهٔ *گلستان* است» باید کاذب باشد، حال آنکه نیست. تنها راهی که باقی می‌ماند این است که بگوییم «نویسندهٔ *گلستان*» معنایی نمی‌دهد. یعنی مجرد این عبارت، به کسی دلالت ندارد. و گزارهٔ «سعدی نویسندهٔ *گلستان* است» می تواند به شیوه ای بازگو شود که عبارت «نویسندهٔ *گلستان*» از بین برود. فی المثل به این صورت که: به ازاء همهٔ مقادیر x، «x گلستان را نوشته است» برابراست با «x سعدی است».[۵۲]

51. denoting function

۵۲. *سیر تکاملی فلسفی من*، ص ۸۴.

در واقع چنین به نظر می‌رسد که به درستی می‌توانیم بگوییم «نویسندهٔ *گلستان* شیرازی است»، و دراین صورت یك صفت یعنی شیرازی بودن را در باب یك موجود، یعنی نویسندهٔ *گلستان*، محمول قرار داده‌ایم. راسل برآن بود که «نویسندهٔ *گلستان* شیرازی است» دربردارندهٔ سه گزارهٔ متمایز است: «لااقل یك نفر *گلستان* را نوشته است»، «حداکثر یك نفر *گلستان* را نوشته است» و «هرآنکس که *گلستان* را نوشته است، شیرازی بوده است.»[۵۳] وطبق قاعده می‌توان گفت «کلمه‌ای هست به نام ج به نحوی که «x *گلستان* را نوشته است» به ازاء همهٔ مقادیر x، برابر است با «x همان ج است» و «ج شیرازی است».

لازم به گفتن نیست که راسل شکی نداشت که نویسندهٔ *گلستان* شیرازی بوده است، به این معنا که شیخ مصلح‌الدین سعدی *گلستان* را نوشته و خود اهل شیراز بوده است. درهرحال نکته این است که اگر کلمهٔ توصیفی «نویسندهٔ *گلستان*» یك اسم خاص نیست و به کسی دلالت ندارد، درباب کلمهٔ توصیفی دیگر یعنی «پادشاه فرانسه» هم همین حکم را می‌شود کرد. «نویسندهٔ *گلستان* شیرازی بوده است» را می‌توان به شیوه‌ای بازگو کرد که معادلش گزاره‌ای صادق باشد، ولی عبارت توصیفی «نویسندهٔ *گلستان*» را دربرنداشته باشد. و «پادشاه فرانسه طاس است» را می‌توان به شیوه‌ای بازگو کرد که معادلش عبارت توصیفی «پادشاه فرانسه» را دربرنداشته باشد، ولی این گزاره کاذب است، هرچند که معنی‌دار است. بدینسان به هیچ وجه لازم نیست که قائل به یك موجود غیرواقعی شویم که مدلول «پادشاه فرانسه» قرار گیرد.

البته نظریهٔ توصیفات راسل دستخوش انتقاد واقع شده است. فی‌المثل ج. ا. مور اعتراض کرده است[۵۴] که اگر یك فرد انگلیسی در سال ۱۷۰۰ گفته بود «پادشاه فرانسه خردمند است» قطعاً درست بود که بگوییم «پادشاه فرانسه» دلالت بریك موجود دارد، یعنی لویی چهاردهم. بنابراین دراین صورت «پادشاه فرانسه» یك نماد ناقص نمی‌بود. ولی در سایر موقعیتها می‌توانست ناقص باشد. می‌تواند جملاتی باشد که در آنها «پادشاه فرانسه» به هیچ کس دلالت نداشته باشد، ولی به همین ترتیب می‌تواند جملاتی باشد که درآنها برکسی دلالت داشته باشد.

به نظر نگارندهٔ این سطور چنین می‌آید که مور در انتقادش از نظریهٔ توصیفات راسل متمسك به کاربرد عرفی زبان شده است. و این البته نقطهٔ قوّت انتقاد اوست. خود راسل آن قدر در بند طرحریزی، زبان عرفی نیست که دربند تدوین نظریه‌ای است که می‌کوشد به مدد آن این تصوّر را که لازم است قائل به ثبوت «موجودات» ناموجود ولی واقعی نظیر «کوه زرین» و «پادشاه فرانسه» شد (وقتی که فرانسه پادشاهی ندارد)، فاقد اساس زبانشناختی بگرداند. این

۵۳. *مدخل فلسفهٔ ریاضی* ص ۱۷۷.

۵۴. *فلسفهٔ برتراندراسل*، ویراستهٔ پ. ا. شیلپ، فصل پنجم.

انتقاد به نظر من کاملا وارد است که اعتراض کنند این نظریه مستلزم تفسیری از این گونه عبارات است، که بسی جمود دارد و لذا نمی تواند با عرف زبانی واقعی همخوان باشد.[۵۵] ولی در زمینهٔ مورد بحث، مهمتر این است که به هدف راسل، یعنی به آنچه خودش فکر می کرد به‌مدد این نظریه انجام داده است، توجه کنیم.

آشکارا اشتباه بزرگی است اگر تصور کنیم که راسل خیال می کند که تبدیل «کوه زرین بسیار بلند است» به جمله ای که در آن عبارت توصیفی «کوه زرین» نباشد، ثابت می کند که کوه زرین وجود ندارد. اینکه در جهان کوه زرین وجود دارد یا نه یك مسألهٔ تجربی است. و راسل به خوبی از این امر آگاه است. اگر تبدیلی که به آن اشاره شد ثابت می کرد که در واقع کوه زرینی وجود ندارد، دراین صورت این واقعیت که «نویسندهٔ *اصول ریاضیات*، انگلیسی است» می تواند به شیوه ای بازگفته شود که عبارت توصیفی «نویسندهٔ *اصول ریاضیات*» ناپدید شود و بالمآل ثابت کند که برتراند راسلی وجود نداشته است.

این نیز اشتباه است که تصور کنند طبق نظر راسل، مردم عادی یعنی مردم غیرفیلسوف از اینکه ما می توانیم بگوییم «کوه زرین وجود ندارد» به شبهه می افتند و فکر می کنند که باید یك چیز ناموجود ولی واقعی به ازاء عبارت «کوه زرین» وجود داشته باشد. راسل هیچ نوع اشتباهی از این دست به مردم عادی نسبت نمی‌دهد. نکتهٔ مورد نظر او این است که برای فیلسوفان، که دربارهٔ فحواها یا فحواهای ظاهری تعبیرات زبانی تأمّل می کنند عبارات توصیفی نظیر «کوه زرین»، ممکن است باعث شود، و به نظر راسل باعث شده است، این وسوسه پیداشود که قائل به وجود موجوداتی شوند که در برزخ غریب بین وجود واقعی و عدم معلق باشند. و نقش نظریهٔ توصیفات این است که با اثبات اینکه عبارات توصیفی نمادهای ناقصی هستند که طبق نظر راسل، معنایی ندارند، یعنی دلالت برهیچ موجودی ندارند، این وسوسه را زائل کند. جنبهٔ متناقض نمای نظریهٔ توصیفات این است که براثر کلیّتش به یکسان هم برعباراتی نظیر «کوه زرین» یا «پادشاه فرانسه» و عباراتی نظیر «نویسندهٔ *اصول ریاضیّات*» ــ قطع نظر از صنف دیگر عباراتی نظیر «مربع مستدیر» ــ اطلاق می گردد. ولی نقش آن کمك کردن به طرد موجودات افسانه ای است که بعضی فیلسوفان، و نه مردم کوچه و خیابان، جهان را از آنها آکنده اند. بدینسان کار استرهٔ اوکام[۵۶] را انجام می‌دهد و می تواند تحت مقولهٔ کلی تحلیل فروکاهشی[۵۷] [= تحویلی] درآید، موضوعی که باید به آن بپردازیم.

نکتهٔ آخر اینکه پیشتر اشاره کردیم که وقتی عباراتی نظیر «کوه زرین» یا «نویسندهٔ *گلستان*»

۵۵. شاید بعضی فیلسوفان تحلیلی آرزو داشته باشند که بگویند راسل می کوشید زبان را «اصلاح» کند و زبانی کمال مطلوب پدید آورد. ولی البته او هرگز قصد نداشت مردم را از گفتن آنچه بدان خوگرفته اند بازدارد.

56. Ockham's razor 57. reductive analysis

به عنوان مسندٌالیه یك جمله رخ می نماید، راسل بر آن است که این موضوع (درمقابل محمول) منطقی نیست. البته همین شیوهٔ استدلال درمورد مُسْنَدها هم جاری است. دراین جمله «من هیچکس را در جاده ندیدم»، مُسنَد «هیچکس» است. ولی «هیچکس» نوع خاصی از «کسان» نیست. و جمله را می توان به شیوه ای بازگو کرد که کلمهٔ «هیچکس» ناپدید شود. فی المثل گفت: چنین نیست که من کسی را در جاده دیده باشم. بنابراین به طور کلی، محاجهٔ راسل این است که شکل نحوی یك جمله به هیچ وجه عین شکل منطقی آن نیست، و فیلسوفان اگر این واقعیت را درنیابند چه بسا جداً گمراه شوند. ولی هرچند ممکن است راسل این اندیشه را تعمیم داده باشد، از نظر تاریخی نادرست است که بگوییم او نخستین کسی بود که این کشف را کرده بود.[۵۸] فی المثل قدیس انسلم در قرن دوازدهم تصریح کرده بود که قول به اینکه خداوند جهان را از عدم خلق کرده است، به این معنا نیست که جهان از عدم به مثابهٔ نوعی مادهٔ ازلی آفریده شده است. بلکه این است که خداوند جهان را از چیزی، یعنی از هیچ مادهٔ ازلی، نیافریده است.

(د) کتاب سه جلدی *مبانی ریاضیات* که محصول کار مشترك راسل و آ. ن. وایتهد بود، درسالهای ۱۹۱۰ ـ ۱۹۱۳ منتشر شد. نکته‌ای که بیش از هر نکتهٔ دیگری جلب نظر کرد این کوشش مؤلفان بود که نشان داده بودند ریاضیات محض قابل تحویل به منطق است، به این معنی که می توان ثابت کرد که ریاضیات از مقدمات منطقی محض برمی آید و فقط مفاهیمی را به کار می برد که قابل تعریف به زبان منطق اند.[۵۹] البته در عمل ما به سادگی نمی توانیم هر فرمول پیچیدهٔ ریاضی را برداریم و بدون جد و جهد فراوان به زبان اصطلاحات محض منطقی بیان کنیم. ولی علی الاصول کل ریاضیات محض مآلا قابل اشتقاق از مقدمات منطقی است. به گفتهٔ راسل ریاضیات، بلوغ منطق است.

راسل معتقد بود که حقیقت ترزش را در کتاب *مبانی ریاضیات* مبرهن کرده است. همچنین معتقد بود که ردّ قاطعی نیز از نظریه های ریاضی کانتی به دست داده است. فی المثل اگر هندسه قابل اشتقاق از مقدمه های منطقی محض باشد، قول به شهود پیشینی (= ماقبل تجربی) فضا به کلی زائد است.

لازم به ذکر نیست که راسل و وایتهد پیشگامانی دراین راه داشته اند. جورج بول[۶۰] (۱۸۱۵

۵۸. این نکته امروزه مسلم شده است ولی درگذشته به تلویح و تصریح گفته اند که راسل کاشف این تفاوت بین شکل نحوی و منطقی بوده است.

۵۹. راسل نارضائی خود را دراین باب که به تکنیکهای ریاضی پرورده شده درسراسر این اثر نسبتاً کم عنایت شده، ابراز داشته است.

60. George Boole

ـ ۱۸۶۴)[۶۱] کوشیده بود منطق را «جبری» کند و حساب مجموعه‌ها[۶۲] را تدوین کرده بود. ولی او منطق را دست نشاندهٔ ریاضیات می‌دانست، حال آنکه ویلیام استنلی جونز[۶۳] (۱۸۳۵ ـ ۱۸۸۲)[۶۴] معتقد بود که منطق علم بنیادین است. جان وِن[۶۵] (۱۸۳۴ـ۱۹۲۳)[۶۶] درعین حال که می‌کوشید اختلالهای نظام بول را برطرف و بر بی نظمی معاصر در عرصهٔ نشانه‌پردازی نمادین[۶۷] غلبه کند، به منطق وریاضیات به چشم شاخه‌های جداگانهٔ زبان نمادین نگاه می‌کرد، و برآن بود که هیچکدام دست نشاندهٔ دیگری نیست. در امریکا چ. س. پیرس جبر منطقی بول را تعدیل و کامل‌تر کرد و نشان داد که چگونه می‌تواند پذیرای روایت تجدیدنظر یافتهٔ منطق نِسَب[۶۸] که به همت اوگوستوس دمورگان[۶۹] (۱۸۰۶ـ۱۸۷۱) تدوین یافته بود، باشد.

در آلمان فریدریش ویلهلم شرودر[۷۰] (۱۸۴۱ ـ ۱۹۰۲) تنسیق کلاسیکی به جبر منطقی بول که به دست پیرس تعدیل یافته بود، داد. از این مهمتر گوتلب فرگه[۷۱] (۱۸۴۸ ـ ۱۹۲۵) کوشید که در آثارش: *مبانی حساب*[۷۲] (۱۸۸۴) و *قوانین بنیادی حساب*[۷۳] (۱۸۹۳ـ۱۹۰۳) حساب را از جبر بیرون بکشد. چنانکه پیشتر اشاره شد، راسل ابتدا آگاه نبود که اندیشه‌هایی را که پیشتر از سوی فرگه پیشنهاد شده بود، از نو برای خودْ کشف کرده است. ولی وقتی از کار فرگه آگاه شد، به آن توجه کرد.[۷۴] هرچند مدتها بعد بود که مطالعات این ریاضیدان آلمانی در انگلستان قبول عام یافت. در ایتالیا پئانو و همکارانش کوشیدند که در کتاب *فرمولرهای ریاضی*[۷۵] (۱۸۹۵ ـ ۱۹۰۸) نشان دهند که حساب و جبر می‌توانند از اندیشه‌های منطقی خاصی نظیر اندیشه‌های مربوط به مجموعه و عضویت یك مجموعه، سه مفهوم ابتدایی ریاضی و شش گزارهٔ ابتدایی، اشتقاق یابند. چنانکه پیشترا شاره شد، راسل با کار پئانو در سال ۱۹۰۰ آشنا شد. و او

۶۱. نویسندهٔ *تحلیل ریاضی منطق* *The Mathematical Analysis of Logic* (۱۸۴۷) و *پژوهشی درقوانین اندیشه* *An Investigation of the Laws of Thaught* (۱۸۵۴).

62. calculus of classes 63. William Stanley Jevons

۶۴. مؤلف منطق محض *Pure Logic* (۱۸۶۴) و سایر تحقیقات منطقی. بول استاد ریاضیات بود، ولی جونز صاحب کرسی اقتصاد سیاسی بود وذهنش جربزهٔ «ریاضی سازی» بول را نداشت، هرچند ماشین حسابگری اختراع کرده بود که فرایندهای استنتاج را انجام می‌داد.

65. John Venn

۶۶. نویسندهٔ *منطق اتفاق* *The Logic of Chance* (۱۸۶۶)، *منطق نمادین* *Symbolic Logic* (۱۸۸۱)، و *اصول منطق استقرائی یا تجربی* *The Principles of Empirical or Inductive Logic* (۱۸۸۹).

67. Symbolic notation 68. Logic of relations 69. Augustus Demorgan

70. Friedrich Wilhelm Schröder 71. Gottolb Ferege

72. *Die Grundlagen der Arithmetik* 73. *Grundyesetze der Arithmetik*

۷۴. ضمیمهٔ A در کتاب *اصول ریاضیات* به «آموزه‌های منطقی و حسابی فرگه» اختصاص داده شده است.

75. *Formulaires de mathématiques*

و وایتهد از نمادنگاری منطقی یا نشانه پردازی پئانو در تدوین کتاب *مبانی ریاضیات* که کار پئانو و فرگه را تکامل بخشید، استفاده کردند.

نگارندهٔ این سطور درآن مقام نیست که درباب محتویات کتاب مبانی ریاضیات داوری کند. همین بس که بگوییم هرچند تز تحویل ریاضیات به منطق به هیچ وجه رضایت همهٔ ریاضیدانان را جلب نکرد،[۷۶] هیچکس در مسأله اهمیت تاریخی این کتاب در سیر تکاملی منطق ریاضی چون وچرا ندارد. درواقع این اثر از همهٔ آثار انگلیسی زبان سهم بیشتری در پیشبرد وپرورش این موضوع دارد[۷۷] در هرحال هرچند خود راسل حق داشت که از کم توجه کردن دیگران به تکنیکهای ریاضی مطروحه در اثرش متأسف باشد، هدف عمدهٔ نگارندهٔ این سطور در توجه دادن خوانندگان به کتاب *مبانی ریاضیات*، نمایاندن زمینهٔ برداشت راسل از تحلیل تحویلی است. فی المثل قول به اینکه ریاضیات قابل تحویل به منطق است، بدین معنی نیست که چیزی به نام ریاضیات وجود ندارد. همچنین بدین معنی نیست که هیچگونه تفاوتی بین منطق و ریاضیات چنانکه واقعاً وجود داشته و تکامل یافته اند، وجود ندارد. بلکه بدین معنی است که ریاضیات محض می تواند علی الاصول از بعضی مفاهیم منطقی بنیادین و گزاره های ابتدائی برهان ناپذیر، اشتقاق یابد، و علی الاصول گزاره های ریاضی می تواند به گزاره های منطقی با مقادیر صدق برابر تبدیل گردد.

پیش از آنکه به اندیشهٔ کلی راسل درباب تحلیل تحویلی بپردازیم، شایان ذکراست که تحویل پذیری ریاضیات به منطق بدین معنی نیست که ریاضیات بر قوانین اندیشه ــ به معنای روانشناختی قوانین حاکم بر تفکر انسان ــ مبتنی است. راسل در سالهای اولیهٔ این قرن معتقد بود که ریاضیات ما را به فراتر از آنچه انسانی است می برد یعنی «به حوزهٔ ضرورت مطلق، که با آن نه فقط جهان واقعی، بلکه هرجهان ممکنی باید سازگار باشد.»[۷۸] ریاضیات دراین جهان کمال مطلوب، بنای جاویدان حقیقت را می سازد؛ و انسان می تواند در تأمل بر زیبایی اثیری آن، از جهانی آکنده از شر و رنج پناه بجوید. باری، راسل رفته رفته، هرچند با اکراه تن به

۷۶. از جمله هم صوری گرایان نظیر دیوید هیلبرت (۱۸۶۲ ـ ۱۹۴۳) و هم شهودگرایان که پیروان لوئیتسن براور (متولد ۱۸۸۱) Luitzen Brouwer بود آن را رد کردند.

۷۷. این یك واقعیت مشهور است که از انتشار *مبانی ریاضیات* به بعد نسبتاً توجه کمی در انگلستان به منطق نمادین ابراز شده است. این بدان معنی نیست که هیچ کار معتنابهی درانگلستان درباب نظریهٔ منطق نشده است. ولی به طور کلی، بیشتر توجه فیلسوفان معطوف به «زبان عرفی» گردیده است. منطق‌دانان لهستانی و امریکایی بیشتر در زمینهٔ منطق نمادین درخشیده اند.

۷۸. نقل از *مطالعهٔ ریاضیات* *The Study of Mathematics*، نوشته شده درسال ۱۹۰۲ که نخست باردرنشریهٔ *New Quarterly* در سال ۱۹۰۷ منتشر شد. نگاه کنید به *مقالات فلسفی* *Philosophical Essays*، ص ۸۲؛ و *عرفان و منطق* *Mysticism and Logic*، ص ۶۹.

پذیرش نظر ویتگنشتاین داد که می گفت ریاضیات محض عبارت است از «همانگوئیها»[۷۹]. او خود این تحول ذهنش را «عقب نشینی تدریجی از موضع فیثاغورس»[۸۰] توصیف کرده است. یکی از آثار جنگ جهانی اول در ذهن راسل این بود که او را از اندیشهٔ اقلیم جاویدان حقیقت مجرد ــ آنجا که انسان می تواند در دامان تأمل زیبایی بی زمان و مستقل از انسان پناه بجوید ــ به توجه در جهان عینی واقعی کشانید. و این امر، لااقل تا حدودی حاکی از آن است که از مطالعات منطقی صرف به نظریهٔ معرفت و بخشهایی از روانشناسی و زبانشناسی که با شناخت شناسی ذی‌ربط می نماید، روی آورده است.

۳. استرهٔ اوکام و تحلیل فروکاهشی (تحویلی) و اطلاق آن به اعیان فیزیکی و اذهان

پیشتر رهایی یافتن راسل از «موجودات» زائد نظیر «کوه زرین» را ملاحظه کردیم وی در طی نگارش *مبانی ریاضیات* دریافت که تعریف اعداد اصلی به عنوان مجموعه‌های مجموعه‌ها[۸۱]، همراه با تفسیر نمادهای مجموعه‌ای[۸۲] به عنوان نمادهای ناقص، ملاحظهٔ اعداد اصلی را به عنوان نوعی «موجود»، غیرلازم می گرداند. ولی مثلا نقاط، آنات و ذرات به عنوان عوامل در جهان طبیعی باقی ماند. و اینها در کتاب *مسائل فلسفه*[۸۳] (۱۹۱۲)، که می توان گفت نمایانگر گشت و گذار راسل در حوزهٔ فلسفهٔ کلی، یعنی جدا از حوزهٔ محدودتر نظریهٔ منطقی و ریاضی است، به چشم می خورد. وایتهد با اختراع شیوه‌ای که نقاط و آنات و ذرات را سلسلهٔ رویدادها، یا ساخته‌های منطقی از سلسله‌های رویدادها می شمرد، او را از «خواب جزمی»اش بیدار کرد.[۸۴]

تکنیک تحلیل فروکاهشی (تحویلی)، چنانکه در مورد نقاط، آنات و ذرات نموده شد، به نظر راسل کاربرد همان روشی آمد که در *مبانی ریاضیات* به کار گرفته شده بود. دراین اثر هدف آن بود که برای ریاضیات یك واژگان حداقل[۸۵] یافته شود که در آن هیچ نمادی قابل تعریف بر وفق نمادهای دیگر نباشد. و نتیجهٔ تحقیق این بود که واژگان حداقل برای ریاضیات عیناً همان است که برای منطق هست. به این معنی بود که پی بردند ریاضیات قابل تحویل به منطق است. راسل به این اندیشه افتاد که اگر تکنیك مشابهی در مورد زبان توصیفگر جهان طبیعی نیز به کار بسته

79. tautologies

۸۰. سیرتکاملی فلسفی من، ص ۲۰۸.

81. classes of classes 82. class - symbols 83. *The Problems of Philosophy*

۸۴. نگاه کنید به: سیرتکاملی فلسفی من ص ۱۰۳؛ *واصول ریاضیات*، ص یازده (درمقدمه بر ویرایش دوم)

85. minimum vocabulary

شود، معلوم خواهد شد که نقاط، آنات و ذرات در واژگانِ حداقل ظاهر نمی گردند.

و امّا، سخن گفتن راجع به یافتن یك واژگان حداقل چنین القاء می کند که عملیات مورد بحث صرفاً زبانی است، به این معنی که فقط با الفاظ سر وکار دارد. ولی در زمینهٔ گزاره های راجع به جهان طبیعی یافتن واژگان حداقل از نظر راسل به معنی آن است که از طریق تحلیل «موجودات» حذف ناپذیری را که بر وفق آنها موجوداتِ استنتاج شده می توانند تعریف شوند کشف کنیم. اگرفی المثل دریابیم که موجود غیرتجربی و استنتاج شده یا موجود قراردادی X می تواند بر وفق یك سلسله موجودات الف، ب، ج و د تعریف شود، X ساختهٔ منطقی حاصل از الف، ب، ج و د نامیده می شود. این تحلیل فروکاهشی که به X اطلاق می گردد در واقع یك جنبهٔ زبانی دارد. زیرا بدین معنی است که گزاره ای که X درآن یاد می شود می تواند تبدیل به یك سلسله از گزاره هایی شود که درآنها ذکری از X نیست، بلکه از الف، ب، ج، و د هست، و رابطهٔ بین گزارهٔ اصلی و گزاره های معادل یا مبدّل چنان است که اگر اولی صادق (یا کاذب) باشد بعدی ها هم صادق (یا کاذب) خواهند بود وبالعکس. ولی تحلیل فروکاهشی درعین حال یك جنبهٔ هستی شناختی هم دارد. درست است که اگر X بتواند به‌عنوان‌برساختهٔ منطقی حاصل از الف، ب، ج و د تفسیر شود، ما ضرورتاً متعهد نیستیم که وجود X را به عنوان موجودی غیرتجربی ومتمایز الف، ب، ج و د یا بیشتر و فراتر از آنها، انکار کنیم. ولی قول به وجود چنین «موجودی» غیرلازم است. همین است که اصل خسّت[86] (یا صرفه جویی) یا استرهٔ اوکام ما را از تأیید وجود X به عنوان یك «موجود» استنتاج شدهٔ غیرتجربی بازمی‌دارد. و آن اصل را می توان به این شکل بیان کرد: «حتی المقدور ساخته های منطقی جانشین موجودات استنتاج شده می گردند.»[87]

این قول از مقاله ای درباب رابطهٔ داده های حسی با فیزیك، که راسل در آغاز سال ۱۹۱۴ نوشته است، نقل شد. او دراین مقاله برآن است که اعیان فیزیکی را می توان به عنوان توابع داده های حسی تعریف کرد، و یك دادهٔ حسی یك عین خاص نظیر یك قطعه رنگ خاص است که یك ذهن مستقیماً از آن آگاه است. بنابراین، داده های حسی نباید با احساس خلط شوند، یعنی با اعمال آگاهی که متعلق آن هستند.[88] همچنین موجودات ذهنی، به این معنی که صرفاً در ذهن باشند هم نیستند. بدینسان اگر متناقض نما سخن بگوییم باید داده های حسی رابه این صورت بپذیریم که نه دادهٔ واقعی هستند نه متعلقِ آگاهی یك ذهن آگاه. از حکم متناقض نما

86. parsimony

۸۷. عرفان و منطق، ص ۱۱۵.

۸۸. باید یادآور شد که راسل و مور دراین باب همعقیده اند.

(پارادوکس) بدینسان می توان پرهیز کرد که این داده های حسی حس نشده را محسوسات[۸۹] یعنی داده های حسی بالقوّه بنامیم. و اعیان فیزیکی عرفی و علمی را می توان به عنوان توابع داده های حسی و محسوسات، یا به تعبیر دیگر، به عنوان مجموعه های نمودهای آنها تفسیر کرد.

به هر حال درقبول محسوسات به عنوان همطراز با داده های حسی بالفعل، یك مشکل بزرگ وجود دارد. زیرا برنامهٔ راسل اقتضا می کند که اعیان فیزیکی عرفی و علمی باید حتی المقدور به عنوان ساخته های منطقیِ حاصل از «موجودات» تجربی و غیراستنتاج شدهٔ محض تفسیر شوند. ولی محسوسات، موجودات استنتاج شده هستند. تنها موجودات غیراستنتاج شدهٔ ذی ربط، داده های حسی *بالفعل* هستند. لذا تعجب آور نیست که می بینیم راسل در مقاله ای راجع به رابطهٔ داده های حسی با فیزیك، می گوید: «کاربرد کامل روشی که ساخته ها را جانشین استنتاجها می گرداند، کل موضوع را بر وفق داده های حسی نشان می دهد، و حتی می توان افزود، بر وفق داده های حسی یك شخص واحد، چرا که داده های حسی دیگران را نمی توان بدون میزانی از استنتاج دریافت.»[۹۰] ولی خود او ادامه می دهد که اجرای این طرح فوق العاده دشوار است و پیشنهاد می کند که دونوع از موجودات استنتاج شده یعنی داده های حسی دیگران و محسوسات را مُجاز بداند.

راسل در *علم ما به جهان خارج*[۹۱] (۱۹۱۴) اعیان فیزیکی عرفی و علمی را همچون ساخته های منطقی حاصل از داده های حسی بالفعل، محسوسات یا داده های حسی ممکنی که بر وفق آنها تعریف می شود، تصویر می کند. در هر حال «فکر می کنم به طور کلی بتوان گفت که فیزیك یا عقل عرفی *تا آنجا که* تحقیق پذیر[۹۲] است، باید قابل تفسیر بر وفق فقط داده های حسی بالفعل باشد.»[۹۳] راسل در یك سخنرانی که درباب نهائی ترین سازه های مادّه در اوایل سال ۱۹۱۵ ایراد کرد، اظهار داشت در حالی که عناصر اولیهٔ تشکیل دهندهٔ فیزیك ریاضی همانا ساخته های منطقی یا مجعولات مفید نمادین هستند «داده های بالفعل در احساس، متعلقات بیواسطهٔ بصری یا لمسی یا شنیداری، فراذهنی اند، یعنی فیزیکی صرف اند و جزو سازه های واپسینِ ماده هستند.»[۹۴] به همین ترتیب «داده های حسی صرفاً آنهایی هستند که از میان واپسین سازه های جهان طبیعی اتفاقاً از آنها به نحو بیواسطه آگاه هستیم.»[۹۵] کاملا روشن نیست که آیا این تعبیر که داده های حسی «درمیان» واپسین سازه های جهان فیزیکی هستند به

89. *sensibilia*

۹۰. عرفان و منطق، ص ۱۵۷.

91. *Our Knowledge of the External World* 92. verifiable

۹۳. *علم ما به جهان خارج*، ص ۸۸ ـ ۸۹. ۹۴. عرفان و منطق، ص ۱۲۸. ۹۵. پیشین، ص ۱۴۳.

معنی قبول *محسوسات* به عنوان عضوهای این مجموعه است، یا صرفاً بدین معنی است که داده های حسی تنها واپسین سازه هایی هستند که ما از آنها مستقیماً آگاهیم.

در هرحال، اگر قرار است که جهان عرفی و علمی به عنوان ساختهٔ منطقی یـا سلسله مراتبی از ساخته های منطقیِ حاصل از داده های حسی یك شخص واحد ملحوظ گردد، مشکل است که بتوان به نحوی موفقیت آمیز از اصالت نفس[۹۶] (= من انگاری) پرهیز کرد. باری مدت زمان درازی نیست که راسل آموزهٔ داده های حسی را به صورتی که دراینجا عرضه شد، رها کرده است. و اندیشه های او درباب اصالت نفس را بعداً طرح خواهیم کرد.

تا اینجا فقط به تحلیل متعلقات فیزیکی عرف و علم پرداخته ایم. حال باید دید نظر اودربارهٔ عالِم یا ذهنی که از آن متعلقات آگاه است چیست؟ راسل هنگامی که وحدت انگاری را رد کرد و به کثرت انگاری روی آورد، تمایز قاطعی بین عملِ آگاهی و متعلق آن قائل شد. در واقع همان طور که خود راسل به ما می گوید، او اصلا نظر برنتانو[۹۷] را پذیرفت که در احساس سه عنصر متمایز وجود دارد «عمل، محتوا و متعلق»[۹۸] سپس به این اندیشه رسید که تمایز گذاردن بین محتوا و متعلق زائد است؛ ولی به اعتقادش به خصلت رابطی احساس، یعنی اینکه در عمل احساس یك ذهن (عالم) از یك عین (معلوم) آگاه است، ادامه داد. و این اعتقاد از جمله در کتاب *مسائل فلسفه* (۱۹۱۲) مجال ظهور پیدا کرد. راسل دراین اثر پذیرفت، ولو موقتاً و امتحاناً، که عالم یا ذهن آگاه را می توان ازطریق آشنایی شناخت. البته ازاین قول برنمی آید که او اندیشهٔ وجود یك جوهر ذهنی پایداررا پذیرفته بود. ولی به هرحال برآن بود که ما با چیزی آشنایی داریم که شاید بتوان آن را نفسِ موقت[۹۹] نامید، یعنی نفس دقیقاً در حال درك یك عین درطی یك عملِ آگاهی معین. به عبارت دیگر، مسأله مسألهٔ تحلیل پدیدارشناختیِ آگاهی بودو نه ارائهٔ نظریهٔ مابعدالطبیعی.

باری هنگامی که به مقاله ای که راسل در سال ۱۹۱۴ درباب ماهیت آشنائی نوشته است، نظر می کنیم، می بینیم که موافقتش را با هیوم اظهار می دارد که ذهن با خودش آشنا نیست. او فی الواقع آشنایی را «رابطهٔ دوسویه بین یك ذهن ویك عین که نیاز به هیچگونه اتحاد ماهیت ندارند»[۱۰۰] تعریف می کند. ولی کلمهٔ «ذهن» به جای آنکه دلالت برموجودی داشته باشد که ما می توانیم با آن آشنا شویم، تبدیل به یك توصیف می گردد. به عبارت دیگر نفس یا ذهن بدل به یك ساختهٔ منطقی می گردد. راسل در خطابه ای که درسال ۱۹۱۵ درباب واپسین سازه های ماده راند می گوید «ما باید ذهن را مجتمعی از جزئیات بشماریم یعنی آنچه می توان «حالات ذهن»

96. solipsism 97. Brentano

۹۸. *سیر تکاملی فلسفی من*، ص ۱۳۴.

99. momentary self

۱۰۰. *منطق و معرفت*، ص ۱۲۷.

نامید، که به مدد یك کیفیت مشترك مخصوص به یکدیگر تعلق دارند، کیفیت مشترك همهٔ حالات ذهن همان کیفیتی است که با کلمهٔ «ذهنی» بیان می شود.[۱۰۱] در واقع این پیشنهاد در زمینهٔ بحثی از این نظریه که داده های حسی «در ذهن» هستند ـــ و راسل آن را رد کرده بود ـــ پیش کشیده شده است. ولی این نکته روشن است که ذهن، که موجود واحدی انگاشته می شود، تبدیل به مجموعه ای از جزئیات شده است. این جزئیات درعین خال کیفیتی دارند که بر آنها برچسب ذهنی می زند. به عبارت دیگر راسل هنوز عنصری ازدوگانه انگاری را حفظ کرده است. او هنوز وحدت انگاری خنثی را، که به زودی از آن سخن می گوییم، نپذیرفته است.

لازم به ذکر نیست که نظریهٔ ساخته های منطقی نمی خواهد برساند که ما باید سخن گفتن راجع به اذهان را از یك سو، و راجع به متعلقات فیزیکی عرف و علم را از سوی دیگر موقوف بداریم. گفتن اینکه فی المثل جملاتی که در آنها کلمهٔ «میز» یادشده، می تواند علی الاصول بدل به جملاتی شود که درآنها فقط به داده های حسی اشاره شده، و کلمهٔ «میز» درآنها نیست، برابر با انکار فایدهٔ سخن گفتن از میزها نیست. درواقع در زمینهٔ زبان عرفی و مقاصدآن کاملادرست است که میزها وجود دارند، هرچند ازنظرگاه فیلسوف تحلیلی، میز عبارت است از ساختهٔ منطقی حاصل از داده های حسی. زبان فی المثل فیزیك اتمی زبان عرفی را بی اعتبار نمی گرداند. برای مقاصد زندگی عادی ما کاملا حق داریم که به سخن گفتن خود دربارهٔ درختان و سنگها ادامه دهیم، و اجباری نداریم که به جای آن راجع به اتمها سخن بگوییم. واگر تحلیل فلسفی ما را به آن جارسانید که موجودات علم فیزیك، نظیر اتمها را ساخته های منطقی بشماریم، این امر زبان علم فیزیك را بی اعتبار نمی گرداند. سطوح مختلف زبانها می توانند باهم همزیست یا همبود باشند، و درردرون زمینه های مختلف برای مقاصد مختلف به کار گرفته شوند. البته اینها نباید با یکدیگر خلط شوند، ولی یك سطح سطوح دیگر را طرد نمی کند.

بدینسان به آسانی پی می بریم که محاجهٔ بین نظریهٔ دادهٔ حسی و برداشت عرفی از جهان یك موضوع صرفاً زبانی است، به این معنی که به سادگی عبارت است از انتخاب بین دو زبان بدیل[۱۰۲]. ولی چنانکه پیشتر اشاره کردیم این محاجه به نحوی رسا نظرگاه راسل را نشان نمی دهد. تحلیلی که او به عمل درمی آورد، صورتهای مختلف به خود می گیرد.[۱۰۳] گاه عمدتاً

۱۰۱. عرفان و منطق، ص ۱۳۱ ـ ۱۳۲.

102. alternative

۱۰۳. تاآنجا که نگارندهٔ این سطور می داند راسل هرگز شرح منظمی از روشهای تحلیلی که خود به کار می برد، نداده است، به این معنی که آنها را با یکدیگر مقایسه کند و ویژگیهای مشترك و متمایز آنها را بازنماید. دراین باب بهتر است خوانندگان به مقالهٔ «وحدت فلسفهٔ راسل» به قلم موریس ویتس Morris Weitz در کتاب *فلسفهٔ برتراند راسل* ویراستهٔ شیلپ مراجعه نمایند.

تحلیلی منطقی است که فحواهای هستی شناختی اش فقط بدین معنی است که زمینهٔ قائل شدن به موجودات زائد را از بین می برد. ولی در اطلاقش به اعیان فیزیکی عرفی و علمی بر آن است که واپسین سازه های چنین اعیانی را آشکار می سازد. به عبارت دیگر بر آن است که دریافت ما را نه فقط از زبان بلکه از واقعیت فرازبانی هم افزایش می‌دهد. این نکته مسلم است که راسل بارها نظر بسیار شکاکانه ای درباب معرفتی که عملا در فلسفه قابل حصول است ابراز داشته است. ولی به هرحال هدفش حصول حقیقت غیرشخصی یا مستقل از انسان است. و روش اولیهٔ چنین کاری برای او تحلیل است. بدینسان نظرگاه او مخالف نظرگاه برادلی است که فکر می کرد تحلیل، یعنی انحلال یك کلّ به عناصر سازندهٔ آن، واقعیت را تحریف می کند و ما را از حقیقت که به گفتهٔ هگل کلّ است دور می کند. راسل بعدها، به ویژه در بحث از رابطهٔ فلسفه با علوم تجربی آماده است که بر نقش ترکیب (= سنتز)، در فرضیه های جسورانه و فراگیر فلسفی راجع به جهان، تأکید ورزد. ولی در دوره ای که ما بدان اشاره داریم، تأکید او متوجه تحلیل است. و کاملا گمراه کننده است که تحلیل راسل را صرفاً «زبانی» به شمار آوریم.

این نکته را می توان چنین تشریح کرد. راسل در کتاب *مسائل فلسفه* کلیات را به عنوان سازه های مفهومیِ واقعیت پذیرفته بود و برآن بود که «آنها *بقا* یا هستی دارند؛ و هستی[۱۰۴] را نقطهٔ مقابل «وجود[۱۰۵]، و این یك را بی‌زمان»[۱۰۶] می‌دانست. و هرچند مدام از ازدحامِ جهان کلیات کاسته است، هرگز نظر پیشینش را به کلی رها نکرده است. چه به این عقیده ادامه داد که نه فقط واژگانِ حداقل برای توصیف جهان مستلزم کلمه یا کلماتی کلی است، بلکه این واقعیت نمایانگر چیزی راجع به خود جهان است؛ هرچند خود او سرانجام مطمئن نبود که این واقعیت دقیقاً چه چیزی را نمایان می سازد.

۴. اتمیسم منطقی و نفوذ ویتگنشتاین

راسل در کتاب *سیر تکاملی فلسفی من*[۱۰۷] می گوید که از اوت ۱۹۱۴ تا پایان سال ۱۹۱۷ به کلی دلمشغول مسائل ناشی از مخالفت خود با جنگ بوده است. این مسائل دربرگیرندهٔ کتابهای *اصول بازسازی اجتماعی*[۱۰۸] و *عدالت در زمان جنگ*[۱۰۹] ـــ که هردو در سال ۱۹۱۶ منتشر شدند ـــ به علاوهٔ تعدادی مقاله و سخنرانی مربوط به جنگ است. باری راسل در طی دورهٔ ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۷ یك سلسله مقالات فلسفی مهم در مجلهٔ *The Monist* چاپ کرد.[۱۱۰] در

104. being 105. existence

۱۰۶. *مسائل فلسفه*، ص ۱۵۶. ۱۰۷. ص ۱۲۸.

108. *Priciples of Social Reconstruction* 109. *Justice in War-Time*

۱۱۰. سخنرانیهائی که راسل درباب اتمیسم منطقی در سال ۱۹۱۸ ایراد کرد و درسالهای ۱۹۱۸ تا ۱۹۱۹ در مجلهٔ ←

سال ۱۹۱۸ دو کتاب به نامهای *عرفان و منطق و مقالات دیگر*[۱۱۱]، و *راههای آزادی: سوسیالیسم، آنارشیسم و سندیکالیسم*[۱۱۲] منتشر کرد. کتاب *مدخل فلسفهٔ ریاضی* که پیشتر بدان اشاره کرده ایم، در سال ۱۹۱۸ در خلال حبس ششماههٔ او نوشته شد بود[۱۱۳] و در سال ۱۹۱۹ انتشار یافت.

اندکی پیش از جنگ جهانی اول، ویتگنشتاین یادداشتهایی درباب نکات مختلف منطقی به راسل داد. و این یادداشتها همراه با گفت‌وگوهایی که دونفری درطی نخستین اقامت ویتگنشتاین در سالهای ۱۹۱۲ ـ ۱۹۱۳ در کیمبریج بایکدیگر داشتند، در اندیشهٔ راسل درطی سالهایی که تماسش با دوست و شاگرد سابقش قطع شده بود، اثر گذاشت.[۱۱۴] در واقع او درسرآغاز سخنرانیهایش درباب فلسفهٔ اتمیسم منطقیِ که در سال ۱۹۱۸ ایراد کرد این نکته را یادآور شد که گفته‌هایش دراین سخنرانیها عمدتاً مربوط به اندیشه‌هایی است که از ویتگنشتاین آموخته است.

اما راسل درباب کلمهٔ «منطقی» در «اتمیسم منطقی» می‌گوید که آرزوی او رسیدن به واپسین عناصرسازندهٔ واقعیت، است، همچنانکه به شیوه‌ای مشابه در *مبانی ریاضیات* از «نتیجه» به مقدمه‌های منطقی تخطی ناپذیرش می‌رسیده است. ولی باید درنظر داشت که او البته درجست و جوی اتمهای منطقی است، نه فیزیکی. صفت «منطقی» را از همین روی بر «اتمیسم» افزوده است. «نکته این است که اتمی که من آرزودارم به آن برسم اتم تحلیل منطقی است، نه اتم تحلیل فیزیکی.»[۱۱۵] اتم تحلیل فیزیکی (یا دقیقتر بگوییم هرآنچه علم فیزیک در هر زمانی واپسین سازه‌های فیزیکی ماده می‌انگارد) خود دستخوش تحلیل منطقی است. ولی هرچند راسل درآخرین سخنرانی‌اش درباب اتمیسم منطقی گشت و گذاری در مابعدالطبیعه انجام می‌دهد و مسألهٔ ساخته‌های منطقی یا به قول خودش مجعولات منطقی را پیش می‌کشد، عمدتاً دربند بحث از گزاره‌ها و امور واقع است.

البته ما می‌توانیم معنای یك گزاره را بی‌آنکه بدانیم صادق است یا کاذب، دریابیم. ولی

The Monist چاپ شده بود، در کتاب *منطق و معرفت* *Logic and Knowledge* ویراستهٔ ر. مارش R. Marsh (لندن، ۱۹۵۶) تجدید چاپ شد.

111. *Mysticism and Logic and Other Essays*

112. *Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism*

۱۱۳. این حبس او همانند حبس اولش مکافاتی بود که راسل براثر مخالفتهای صریحش با جنگ اول جهانی کشید.

۱۱۴. ویتگنشتاین که در آن هنگام هنوز تابع اتریش بود، به ارتش اتریش پیوست و بالنتیجه اسیر جنگی ایتالیاییها شد

۱۱۵. منطق و معرفت، ص ۱۷۹.

گزاره ای که یك امر واقع[116] را تأیید یا انکار می کند، یا صادق است، یا کاذب؛ و همین رابطه اش با یك امر واقع است که آن را صادق یا کاذب می گرداند.[117] چنانکه پیشتر ملاحظه کردیم ممکن است شکل نحوی یا دستوری یك جمله با شکل منطقی آن فرق داشته باشد. ولی در زبانی که از نظر منطقی کامل باشد «کلمات موجود در یك گزاره با مؤلّفه های امر واقع متناظرش تناظر یك به یك[118] خواهد داشت، به استثناء کلماتی نظیر «یا»، «نه»، «اگر»، «آنگاه» که نقش متفاوتی دارند.»[119] بنابراین در چنین زبانی بین امر واقع مورد تصدیق یا مورد انکار وبازنمون نمادین[120] آن، یعنی گزاره، اینهمانی ساختار برقرار است. لذا اگر امور واقع اتمی وجود داشته باشد، گزاره ای اتمی هم می تواند وجود داشته باشد.

طبق نظر راسل، ساده ترین امر واقع قابل تصور، امر واقعی است که درآن تعلق یك کیفیت به یك امر جزئی برقرار است. او به این کیفیت «رابطهٔ مونادی»[121] نام می‌دهد. این نوع از امر واقع، یك امر واقع اتمی است، هرچند تنها نوعِ موجود نیست. زیرا یك امر واقع، برای آنکه اتمی باشد، لازم نیست که فقط شامل یك کلمه و یك رابطهٔ مونادی باشد. می تواند سلسله مراتبی از امور واقع اتمی وجود داشته باشد، یعنی امور واقعیی که شامل دو امر جزئی و یك رابطه (دوگانی)، یا سه امر جزئی ویك رابطه (سه گانی) و نظایر آن باشند. باید توجه داشت که امور جزئی که راسل آنها را طرفهای رابطه در امور واقع اتمی تعریف می کند، باید به معنای آنچه او جزئیات (امورجزئی) اصیل می‌داند، نظیر داده های حسی بالفعل، فهم شود، نه به معنای ساخته های منطقی. بدینسان «این سفید است» یك گزارهٔ اتمی است، به این شرط که «این» نقش یك اسم خاص دالّ بریك دادهٔ حسی داشته باشد. همچنین «اینها سفیداند» یك گزاره اتمی است، باز به شرط اینکه «اینها» دلالت بر امور جزئیِ اصیل داشته باشد.

یك گزارهٔ اتمی شامل یك فعل یا عبارت فعلی است. ولی می توانیم با استفاده از حروف و کلماتی نظیر «و»، «یا» و «اگر» گزاره های مرکب یا مولکولی بسازیم.[122] از این سخن ظاهراً چنین برمی‌آید که امور واقع مولکولی هم وجود دارند. ولی راسل دراین مورد تردید نشان

116. fact

۱۱۷. راسل می گوید که ویتگنشتاین بود که نخست بار توجه او را به این حقیقت معطوف داشت که گزاره ها نامهای امور واقع نیستند. زیرا برای هر گزاره لااقل دوگزارهٔ متناظر، یکی صادق و دیگری کاذب وجود دارد. گزارهٔ کاذب بدین معنی با امر واقع «تناظر دارد» که رابطه اش با امر واقع، کذب او را به بارمی آورد.

118. one by one correspondence

۱۱۹. منطق و معرفت، ص ۱۹۷.

120. Symbolic representation

121. monadic relation

۱۲۲. هنگامی که صدق یا کذب یك گزارهٔ مولکولی صرفاً برصدق یا کذب گزاره های سازنده اش استوار است، گفته می شود که گزارهٔ مولکولی «تابع ارزش» truth - function این گزاره های سازنده است.

می‌دهد. فرض کنیم فی المثل که گزارهٔ «یا امروز یکشنبه است یا من در آمدن به اینجا مرتکب اشتباه شده‌ام» یك گزارهٔ مولکولی است. آیاسخن گفتن از یك امر واقع منفصل[۱۲۳] معنی دارد؟ باری راسل با آنکه درباب قبول امور واقع مولکولی تردیدهایی از خود نشان می‌دهد، ولی «امور واقع عام» را می‌پذیرد. فی المثل اگر بتوانیم تمامی امور واقعی اتمی جهان را بشماریم، این گزاره که «اینها همهٔ امور واقعِ موجود است» بیانگر یك امر واقع عام است. راسل همچنین آمادهٔ آن است که امور واقع منفی را، ولو با اندکی تردید، بپذیرد. او فی المثل پیشنهاد می‌کند که «سقراط زنده نیست» بیانگر یك امر واقع منفی عینی است، یعنی جزو سیمای عینی جهان است.

دراینجا نمی‌توانیم به همهٔ مباحثی که راسل در سخنرانیهایش درباب اتمیسم منطقی یاد کرده است، اشاره کنیم. ولی مفید است که توجه خوانندگان رابه دو نکته جلب کنیم. نخست این آموزه است که هر امر جزئی اصیلی کاملا خود استوار[۱۲۴] است، بدین معنی که منطقاً مستقل ازهر امر جزئی دیگر است. «دلیلی وجود ندارد که چرا نباید جهانی داشته باشیم که از یك امر جزئی و نه چیز دیگر، تشکیلِ شده باشد.»[۱۲۵] البته یك امر واقع تجربی است که امور جزئی بسیاری وجود دارد. ولی منطقاً ضروری نیست که امر از این قرار باشد. همین است که ممکن نیست، با داشتن شناخت از یك امر جزئی، [معرفت به] کل نظام جهان را از آن استنتاج کرد.

نکتهٔ دوم تحلیل از گزاره‌های وجودی[۱۲۶] است. فی المثل من می‌دانم که در شهر کانتون[۱۲۷] انسانهایی زندگی می‌کنند، ولی نمی‌توانم حتی یکی از کسانی را که در آنجا زندگی می‌کنند ذکر کنم. لذا به نظر راسل گزارهٔ «مردمانی در کانتون زندگی می‌کنند» نمی‌تواند راجع به افراد بالفعل و محقق‌الوجود باشد. «وجود خاصهٔ ذاتی یك تابع گزاره‌ای[۱۲۸] است.»[۱۲۹] اگر ما بگوییم «انسانها وجود دارند» یا «انسانها موجوداند» این بدان معنی است که لااقل یك ارزش از X هست که به ازاء آن گفتن 'X یك انسان است' صادق است. راسل در عین حال دریافته است که «امور واقع وجودی» نظیر آنچه ما بازاء «انسانها وجود دارند» است، با امور واقع اتمی فرق دارند.

پیشتر یاد کردیم که طبق اعلام صریح خود راسل، بخشی از سخنرانیهای سال ۱۹۱۸ او درباب اتمیسم منطقی به توضیح نظریه‌هایی اختصاص داشته است که ویتگنشتاین با اودرمیان

123. disjunctive 124. self - subsistent

۱۲۵. منطق و معرفت، ص ۲۰۲.

126. existence - propositions 127. Canton 128. propositional function

۱۲۹. منطق و معرفت، ص ۲۳۲.

گذاشته است. ولی در آن زمان، البته او با صورت ابتدائی یا خام اندیشه های ویتگنشتاین آشنا شده بوده است. زمان کوتاهی پس از آتش بس جنگ اول جهانی، راسل نسخهٔ ماشین شدهٔ *رسالهٔ منطقی ـ فلسفی* را از ویتگنشتاین دریافت کرد. و هرچند خود را با بعضی از آراء و اندیشه های بیان شده در آن موافق یافت، اندیشه هایی بود که نمی توانست بپذیرد. فی المثل درآن زمان راسل نظریهٔ تصویری گزاره ها[۱۳۰] را پذیرفت، و این نظر او را که گزاره های اتمی همه منطقاً مستقل از یکدیگراند، و نیز این نظرش را که گزاره های منطق و ریاضیات محض «همانگوئی» هستند، یعنی فی نفسه[۱۳۱]، نه راجع به جهان واقعی موجود چیزی می گویند، نه جهان دیگری از موجودات خود استوار وحقایق بی زمان را برما مکشوف می دارند. ولی راسل از جمله این بحث ویتگنشتاین را نپذیرفت که می گوید صورتی که بین یك گزارهٔ صادق و امر واقع متناظرش مشترك است، قابل «گفتن» نیست، بلکه قابل «اشارت» است. زیرا، چنانکه پیشتر اشاره کردیم، راسل به سلسله مراتبی از زبانها اعتقاد داشت. حتی اگر در زبان «الف»، نتوان چیزی *راجع به* این زبان گفت، هیچ مانعی در راه ما وجود ندارد که زبان «ب» را به کار بگیریم تا بتوانیم راجع به زبان «الف» سخن بگوییم. همچنین این انکار ویتگنشتاین که برآن بود نمی توان چیزی راجع به جهان به مثابهٔ یك کل گفت، فی المثل راجع به «همهٔ چیزهایی که درجهان وجود دارد»، برای راسل قابل هضم نبود.[۱۳۲]

هر پژوهندهٔ فلسفهٔ اخیر بریتانیا آگاه است که راسل فقدان همدلی نمایان خود را با آراء و اندیشه های بعدی ویتگنشتاین، که از همه مهمتر در *پژوهشهای فلسفی*[۱۳۳] بیان شده است، نشان داده است. ولی *رساله* [=*تراکتاتوس*] را ستایش می کرد؛ و علی رغم نکات مهمی که با نویسنده اش برسر آنها توافق نداشت، اتمیسم منطقی اش، چنانکه ملاحظه کردیم، تحت تأثیر آراء ویتگنشتاین بود. از این سخن چنین برنمی آید که رهیافت هردوشان دقیقاً یکی بود. ویتگنشتاین دربارهٔ خودش معتقد بود که صرفاً به عنوان منطق دان چیز می نویسد. ومی اندیشید که تحلیل منطقی مستلزم گزاره های ابتدائی[۱۳۴]، امور واقع اتمی و اعیان بسیطی است که در امور واقع اتمی رخ می نمایند و در گزاره های ابتدائی، نام می یابند.[۱۳۵] ولی فکر نمی کرد به

۱۳۰. راسل بعدها دربارهٔ این نظریه تردید پیدا کرد و معتقد شد که هرچند به یك معنا خالی از وجه نیست، ولی ویتگنشتاین درباب اهمیت آن مبالغه کرده است.

۱۳۱. لازم به ذکر نیست که نه ویتگنشتاین و نه راسل دراین امر چون وچرا نداشتند که منطق وریاضیات قابلیت عملی هم دارند.

۱۳۲. راسل از تأثیر ویتگنشتاین در اندیشهٔ خودش در فصل دهم کتاب *سیرتکاملی فلسفی من* بحث می کند.

133. *Philosophical Investigations* 134. elementary propositions

۱۳۵. به عقیدهٔ نگارندهٔ این سطور نظریهٔ جهان که درآغاز *رساله* طرح شده ربطی به مابعدالطبیعهٔ استقرائی ←

عنوان منطق‌دان وظیفه داشته باشد که از اعیان بسیط، امور واقع اتمی یا گزاره‌های ابتدائی مثالی ارائه دهد. عملا هم چنین کاری نکرد. راسل در حالی که از طریق منطق ریاضی ــ و نه از نظرگاه اصالت تجربهٔ کلاسیك ــ به تحلیل نزدیك می شد، به زودی به کشف واپسین سازه‌های واقعی جهان علاقه پیدا کرد. و چنانکه دیدیم، تردیدی درارائهٔ مثالی از امور واقع اتمی به خود راه نداد. «این سفید است» مثالی است از این دست. و «این» دلالت بردادهٔ حسی واقعی دارد. به همین ترتیب، در حالی که ویتگنشتاین در *رساله* روانشناسی را جزو علوم طبیعی شمرده بود، که لذا ربطی به فلسفه ندارد، راسل در سخنرانیهایش در زمینهٔ اتمیسم منطقی، تحلیل فروکاهشی را نه فقط بر متعلقات فیزیکی عرف و علم اطلاق کرد، بلکه در مورد انسان هم صادق دانست. «یك شخص انسانی، سلسلهٔ خاصی از تجارب است»[۱۳۶] و اعضای این سلسله دارای رابطه ای فی المثل به نام «ر» درمیان خود هستند، بدان سان که یك شخص را می توان مجموعه ای از همهٔ تجاربی که به مدد «ر» ربط سلسله‌وار دارند، تعریف کرد.

راسل با آنکه سابقاً هدف تحلیل را شناخت امور جزئی بسیط می‌دانست، بعدها به این اندیشه افتاد که درحالی که بسیاری چیزها را می توان معلوم داشت که مرکب‌اند، هیچ چیز را نمی توان *معلوم داشت* که بسیط باشد.[۱۳۷] ولی دلیل اینکه به این اندیشه افتاد این بود که درعلم هرآنچه سابقاً بسیط انگاشته می شد، غالباً معلوم شد که مرکب بوده است. و نتیجه‌ای که او می گرفت به سادگی این بود که تحلیلگر منطقی باید ازحکم قطعی و بتّی پرهیز کند که بگوید به شناخت آنچه بسیط است رسیده است. به عبارت دیگر هرچند راسل بی تردید با زمینهٔ منطق زیاضی به اتمیسم منطقی راه برده بود، رهیافتش ازرهیافت ویتگنشتاین ــ آن چنان که در *رساله* جلوه‌گر شده است ــ تجربی تر بود. ودر اطلاق تحلیل فروکاهشی به اعیان فیزیکی و اذهان، او ادامه دهندهٔ سنت اصالت تجربهٔ بریتانیایی بود، سنتی که درذهن ویتگنشتاین جایی نداشت.

۵. وحدت انگاریِ خنثی

راسل پس ازجنگ جهانی اول تعلق خاطری به نظریهٔ معرفت[۱۳۸] ومباحث مربوط به آن پیدا

→

inductive metaphysics ندارد. از نظر ویتگنشتاین، جهان برای ما فقط تا آن حد وجود دارد که قابل توصیف باشد، یعنی تاحدی که بتوانیم به نحو معنی‌دار راجع به اوضاع و امور جهان سخن بگوییم. و نظریهٔ امور واقع اتمی و اعیان بسیط در واقع پاسخ مقدری است به این پرسش که جهان (هرجهان) برای آنکه شرط لازم جهت زبان توصیفی معناداری باشد، باید چگونه باشد؟ به عبارت دیگر این رهیافت پیشینی (ماقبل تجربی) است. نظریهٔ جهان، استقرائی از مشاهدهٔ اعیان بسیط و امور واقع اتمی نیست.

۱۳۶. منطق و معرفت، ص ۲۷۷.

۱۳۷. مقایسه کنید با *سیر تکاملی فلسفی من*، ص ۱۶۵ ـ ۱۶۶.

138. theory of knowledge

کرد، به طوری که منطق ریاضی کمابیش تحت الشعاع قرار گرفت. این سخن بدان معنی نیست که علاقه اش به موضوعات اجتماعی و سیاسی کاهش پیدا کرد. در سال ۱۹۲۰ از روسیه دیدار کرد، ولی چنانکه از کتاب *بولشویسم در نظر وعمل*[۱۳۹] (۱۹۲۰) برمی آید برداشت خوشی از این دیدار نداشت. ثمرهٔ دیدار بعدی اش از چین به صورت کتاب *مسائل چین*[۱۴۰] (۱۹۲۲) درآمد. درفاصلهٔ بین این دوکتاب در سال ۱۹۲۱ *تحلیل ذهن*[۱۴۱] را منتشر کرد،[۱۴۲] که یکی از مشهورترین آثارش در زمینهٔ فلسفه ــ به معنای مراد راسل ــ است.

راسل وقتی که در سال ۱۸۹۸ به کثرت انگاری روی آورد، یك موضع دوگانه انگارانه[۱۴۳] (= ثنوی) اتخاذ کرد. و چنانکه پیشتر ملاحظه کردیم این موضع را تا مدتی، اگرچه به صورت خفیف شده ای حفظ کرد. راسل در واقع با نظریهٔ وحدت انگاری خنثا[۱۴۴]ی ویلیام جیمز آشنا بود. طبق این نظریه آنچه ذهنی است و آنچه جسمی است به اصطلاح از یك مادهٔ واحد ساخته شده اند، و تفاوتشان فقط در آرایش و زمینه است.[۱۴۵] ولی در سال ۱۹۱۴ درمقاله ای که در باب ماهیتِ آشنائی[۱۴۶] نوشت، ابتدا اقوالی از ماخ و جیمز نقل کرد و سپس مخالفت خود را با وحدت انگاری خنثی ابراز کرد، چه آن را ناتوان از تبیین پدیدهٔ آشنائی که ناظر به رابطهٔ بین ذهن (عالم) و عین (معلوم) است، می یافت.

باری در سخنرانیهای ۱۹۱۸ که در زمینهٔ اتمیسم منطقی بود، از حدت و شدت انکارراسل نسبت به وحدت انگاری خنثی، به میزان بسیاری کاسته شد. در واقع خودش تصریح دارد که «رفته رفته بیشتر به این اندیشه متمایل می شوم که شاید این نظر درست باشد.»[۱۴۷] فی الواقع او از مشکلات پذیرفتن نظریه ای که بین یك امر جزئی و تجربه کردن آن فرقی نمی گذارد، آگاه است. در عین حال هرگز مطمئن نیست که این مشکلات غلبه ناپذیر باشند. و این نکته روشن است که در عین آنکه هنوز وحدت انگاری خنثی را نپذیرفته است، میل دارد که قادر به پذیرش

139. *The Practice and Theory of Bolshevism*

140. *The Problems of China*

141. *The Analysis of Mind*

۱۴۲. پس از آن *تحلیل ماده* *The Analysis of Matter* را در سال ۱۹۲۷ منتشر کرد و در همان سال *طرحی از فلسفه* *An Outline of Philosophy* را انتشار داد. لازم به ذکر نیست که در فاصلهٔ بین سالهای ۱۹۲۱ و ۱۹۲۷ مقالاتی نوشت و نیز کتابهایی، از جمله: *چشم اندازهای تمدن صنعتی* *The Prospects of Industrial Civilization* (۱۹۲۳)، *الفبای اتم* (۱۹۲۳) *The ABC of Atoms*/*الفبای نسبیت* (۱۹۲۵) *The ABC of Relativity* و *دربارهٔ تعلیم و تربیت* (۱۹۲۶) *On Education*

143. dualist

144. neutral monism

۱۴۵. به گفتهٔ راسل، ارنست ماخ Ernst Mach نیز همین نظر را داشته است.

146. acquaintance

۱۴۷. منطق و معرفت، ص ۲۷۹.

آن باشد.

بدینسان شگفتی آور نیست که می بینیم راسل در کتاب *تحلیل ذهن*، ایمان آوردنش را به وحدت انگاری خنثی اعلام می دارد،[۱۴۸] و آن را التیام دهندهٔ دوگرایش متخالف در تفکر معاصر می داند. از یك سو بسیاری از روانشناسان هرچه بیشتر تأکید دارند که پدیده های ذهنی بر پدیده های جسمی استوار است؛ و می توان گرایش معینی، بویژه در میان رفتارگرایان[۱۴۹]، نسبت به نوعی از ماتریالیسم روشمندانه مشاهده کرد. آشکار است که این دسته از روانشناسان واقعاً فیزیك را، که بسی پیشرفته تر از روانشناسی است، علم بنیادین به شمار می آورند. از سوی دیگر گرایشی در میان فیزیکدانان، به ویژه اینشتین و سایر طرفداران نظریهٔ نسبیت هست که مادهٔ مطروحه در ماتریالیسم کهن را تعبیهٔ منطقی، یعنی ساخته ای از رویدادها بشمارند. این دو گرایش ظاهراً متخالف می تواند در وحدت انگاری خنثی هماهنگی یابد، یعنی به مدد پی بردن به این نکته که «فیزیك و روانشناسی نظر به ماده و محتوایشان با هم تمایز ندارند.»[۱۵۰] هم ذهن و هم ماده ساخته های منطقی حاصل از جزئیات اند که نه ذهنی اند نه مادی، بلکه خنثایند.

پیداست که راسل ناگزیر باید فرق گذاری قاطع پیشین خود را بین دادهٔ حسی و آگاهی از آن رها کند. او نظریهٔ برنتانو را درباب التفاتی بودن آگاهی[۱۵۱]، یعنی این نظریه که همهٔ آگاهیها آگاهی «از» (چیزی) است[۱۵۲]، و تمییز ماینونگ بین فعل، محتوا و متعلقِ آگاهی یاد می کند. سپس چنین اظهار می دارد: «*فعل* به نظر غیرلازم و بی پایه می آید... تجربتاً من نمی توانم چیزی را که متناظر با فعل مفروض باشد، پیدا کنم؛ و نظراً آن را ناگزیر نمی یابم.»[۱۵۳] راسل همچنین می کوشد از تمایز گذاری بین محتوا و متعلق خلاص شود، چه محتوا طبق فرض چیزی است که در جهان فیزیکی خارجی وجود دارد. حاصل آنکه: «عقیدهٔ خود من این است که جیمز در انکار آگاهی به عنوان یك موجود، برحق بود.»[۱۵۴] البته راسل اذعان دارد که سابقاً برآن بوده است که دادهٔ حسی، فی المثل یك قطعه رنگ، چیزی است فیزیکی، نه روانی یاذهنی. ولی اکنون برآن است که «یك قطعه رنگ ممکن است هم فیزیکی و هم روانی

۱۴۸. نیاز به گفتن ندارد که وحدت انگاری خنثی نقطهٔ مقابل کثرت انگاری نیست. بدین معنی «وحدانی» است که تفاوت نهائی خاصی بین ماهیتهای جزئیات یا رویدادهای ذهنی و جسمی قائل نیست. این جزئیات فی نفسه نه اختصاصاً ذهنی اند و نه اختصاصاً جسمی یا مادی. صفت «خنثی» از همین روی اضافه شده است.

149. behaviourists

۱۵۰. *تحلیل ذهن*، ص ۳۰۷.

151. intentionality of consciousness

۱۵۲. در جلد هفتم کتاب حاضر اظهارنظرهای کوتاهی دربارهٔ برنتانو به عمل آورده ایم.

۱۵۳. *تحلیل ذهن*، ص ۱۷ ـ ۱۸. ۱۵۴. پیشین، ص ۲۵.

باشد.»[۱۵۵] و اینکهْ «قطعه رنگ و احساس ما در دیدن آن یك چیز واحد است.»[۱۵۶]
با این حساب چگونه می‌توان بین حوزه‌های فیزیك و روانشناسی فرق گذاشت؟ یکی از راههای این فرق گذاری، تمیز بین روشهای مختلف همبسته کردن جزئیات است. از یك سو می‌توانیم همهٔ آن جزئیاتی را که عقل عرف نمودهای یك شیء فیزیکی می‌شمرد، در جاهای مختلف همبسته یا همدسته کنیم. این کار بدانجا می‌انجامد که اعیان فیزیکی را سلسله‌ای از چنین نمودها بدانیم. از سوی دیگر ما می‌توانیم همهٔ رویدادها را در یك جای معین همبسته یا همدسته کنیم، یعنی رویدادهایی را که عقل عرف به عنوان نمودهای اعیان مختلف که از جای معینی لحاظ گردد، می‌شمارد. این امر به ما چشم‌انداز می‌دهد. و همبستگی برطبق چشم‌اندازهاست که با روانشناسی ربط دارد. وقتی که مغز انسان مطمح نظر باشد، چشم‌اندازها «عبارت است از همهٔ ادراکات یك انسان معین در زمان معین.»[۱۵۷]

پیشتر از «ایمان آوردن» راسل به وحدت انگاری خنثی، سخن گفتیم. اینك باید افزود که این ایمان آوردن کامل نبود. فی المثل با آنکه این اندیشه را پذیرفته بود که احساس را می‌توان بر وفق یك ماده خنثی که نه ذهنی است نه مادی توصیف کرد، برآن بود که «تصورات فقط به جهان ذهنی تعلق دارند، حال آنکه آن رویدادهائی که بخشی از هیچ «تجربه»‌ای را تشکیل نمی‌دهند (اگر چنین رویدادهایی وجود داشته باشند)، فقط به جهان فیزیکی تعلق دارند».[۱۵۸] راسل فی‌الواقع گفته است که «شاد خواهد شد که متقاعد شود که تصورات قابل تحویل به احساسهائی از نوعی خاص هستند.»[۱۵۹] ولی این قول این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که در کتاب *تحلیل ذهن*، ولو با تردید برآن است که تصورات صرفاً ذهنی‌اند. همچنین راسل هنگامی که از فرق گذاری بین فیزیك و روانشناسی بر وفق قوانین علّی بحث می‌کند، صریحاً اذعان می‌کند که: «به هیچ وجه قطعی نیست که قوانین علّی خاصی که بر رویداهای ذهنی حاکم هستند، واقعاً وظایف الاعضایی نباشند.»[۱۶۰] ولی درعین حال این عقیده را ابراز می‌دارد که تصورات تابع قوانین روانشناختی خاصی هستند، که خودش آنها را یادآورانه[۱۶۱] می‌نامد، همچنین برآن است که «موجودات» ادراك نشدهٔ فیزیك را نمی‌توان به تابعیت قوانین علّی روانشناختی درآورد. به علاوه، هرچند، چنانکه پیشتر اشاره کردیم، راسل موافقت خود را با جیمز در انکار آگاهی به عنوان یك موجود، ابراز می‌دارد، ولی در این مورد احساس تردید می‌کند، چنانکه باید بکند. بدینسان می‌گوید که هرمعنایی که کلمهٔ «آگاهی» داشته باشد، آگاهی

۱۵۵. پیشین، ص ۱۴۳. ۱۵۶. همان. ۱۵۷. *تحلیل ذهن*، ص ۱۰۵.
۱۵۸. پیشین، ص ۲۵. ۱۵۹. پیشین، ص ۱۵۶. ۱۶۰. *تحلیل ذهن*، ص ۱۳۹.
161. mnemic

«یك صفت ممیزهٔ مرکب و غیر کلی پدیده های ذهنی است.»[۱۶۲] لذا نمی توان این کلمه را برای فرق نهادن بین امور روانی و فیزیکی به کار برد. و ما باید بکوشیم که خصلت اشتقاقی آن را نشان بدهیم. ولی گفتن این سخن، برابر با انکار وجودِ آگاهی نیست.

راسل در سال ۱۹۲۴ یك مقاله مشهور درباب اتمیسم منطقی انتشار داد که درنخستین سلسلهٔ *فلسفهٔ معاصر بریتانیا*[۱۶۳] ویراستهٔ ج. هـ. میورهد[۱۶۴] درج شده بود. درآنجا گفته می شود که واپسین سازه های جهان «رویداد» هستند،[۱۶۵] که هریك از آنها با تعداد معینی از سایر رویدادها در رابطه ای از همبودی[۱۶۶] قرار دارند. و ذهن چنین تعریف شده است: «اثر یك سلسله از رویدادهای همبود در ناحیه ای از زمانِ ـ مکان، که درآنجا ماده به طرز خاصی میل به ایجاد عادات دارد.»[۱۶۷] این تعریف، اختصاصاً به مغز اشاره دارد، و کمابیش برابر با تعریف موقتی است که در سال ۱۹۲۷ در کتاب *طرحی از فلسفه* عرضه گردیده است.[۱۶۸] ولی هرچند هم اذهان و هم اعیان فیزیکی به عنوان ساخته های منطقی حاصل از رویدادها تفسیر شده اند، اولی هاساختهٔ احساسها و تصورات اند، حال آنکه دومی ها ساختهٔ احساسها و رویدادهای به ادراك درنیامده هستند.[۱۶۹] و پیشتر اشاره کردیم که راسل دراینکه‌تصورات‌را‌صرفاً ذهنی بشمارد، و رویدادهای به ادراك درنیامده را صرفاً فیزیکی بداند، با مشکل روبروست.

راسل در بررسی سیر تأملاتش در کتاب *سیر تکاملی فلسفی من* (۱۹۵۹) اظهار می دارد که «در کتاب *تحلیل ذهن* (۱۹۲۱) صریحاً نظریهٔ 'داده های حسی' را کنار گذاردم.»[۱۷۰] مرادش این است که نظریهٔ رابطی احساس را که طبق آن احساس یك عمل شناخت آور، و داده های حسی متعلقات فیزیکی آگاهی روانی است، رها کرده است. اینِ بدان معنی است که همانند گذشته نیاز نبوده است که رویدادهای فیزیکی و روانی را اساساً متفاوت بداند؛ و دراین حد می توانست به وحدت انگاری خنثی روی بیاورد. و نیز می گفت اگر دریك مورد دوگانه انگاری کنار نهاده شود، بسیار دشوار است که در مورد دیگر از نو به میان آورده نشود، و لازم است کلماتی نظیر «آگاهی»، «آشنایی» و «تجربه» از نو تعریف و تفسیر شوند. و در کتاب پژوهشی

۱۶۲. *تحلیل ذهن*، ص ۳۰۸.

163. *Contemporary British Philosophy* 164. J. H. Muirhead

۱۶۵. در *طرحی از فلسفه* رویداد عبارت است از «چیزی که مقدار اندك و متناهیی از زمان ـ مکان را اشغال کند» (ص ۲۸۷) و هر رویداد حداقلی «منطقاً موجودی خوداستوار است.» (ص ۲۹۳).

166. compresence

۱۶۷. *فلسفهٔ معاصر بریتانیا*، سلسلهٔ اول، ص ۳۸۲.

۱۶۸. ص ۳۰۰.

۱۶۹. دربارهٔ رویدادهای به ادراك درنیامده نگاه کنید به *تحلیل ماده*، ص ۲۱۵ ـ ۲۱۶.

۱۷۰. *سیر تکاملی فلسفی من*، ص ۱۳۵.

درباب معنی و صدق[۱۷۱] (۱۹۴۰)[۱۷۲] کوششی دراین جهت شده بود، ولی راسل وانمود نمی‌کرد که همهٔ مسائلش را حل کرده باشد. بدینسان دقیق نیست که بگوییم راسل فقط از آن روی به وحدت‌انگاری خنثی روی آورد که آن را رد کند. بلکه حق این است که او عملاً خود را در تدوین برنامهٔ لازم برای تعریف و تفسیر مجدد ناتوان یافت، البته بی آنکه آمادهٔ اذعان به این امر باشد که این کار قابل اجرا نیست.

۶. مسألهٔ اصالت نفس

حال اگر متعلقات فیزیکی عرف و علم بالمره همچون ساخته‌های منطقی حاصل از داده‌های حسی تعبیر و تفسیر شود، و اگر داده‌های حسی به عنوان متعلقات فراذهنیِ آگاهی، حذف شود، چنین نتیجه می‌دهد که ما هیچ معرفت یا آگاهی مستقیم از هیچ عین خارجی نداریم. فی‌المثل وقتی رویدادی که عرفاً«دیدن خورشید» نام دارد، روی می‌دهد، به نظر می‌رسد متعلق مستقیمِ آگاهی من رویداد یا رویدادها، یعنی احساسهایی است که به یك معنی «درمن» هستند.[۱۷۳] و همین تعبیر دربارهٔ آگاهی من از سایر مردم هم صادق است. در این صورت ما با این مشکل روبرو می‌شویم که متعلقات مستقیم تجربه یا آگاهیِ همان اعیان فیزیکی عرفی و علمی نیستند، حال آنکه در عین حال همان چیزی که ما مستقیماً تجربه می‌کنیم است که به ما دلیل واقعی می‌دهد برای اعتقاد به اینکه چنین متعلقات یا اعیانی وجود دارند. از شیوه‌های ممکنِ کنارآمدن با این مسأله «ساده‌تر از همه اصالت نفس[۱۷۴] است.»[۱۷۵] که راسل آمادهٔ پذیرفتن آن به عنوان [تنها] موضع ممکن منطقی است. فی‌المثل پس از آنکه می‌گوید که به عقیدهٔ او جهان فی حد نفسه بدون وحدت و تداوم است، چنین می‌گوید: «فی‌الواقع جز پیشداوری و عادت کمتر چیزی هست که بتوان در دفاع از این نظر که اصلا جهانی وجود دارد، گفت.»[۱۷۶] به همین ترتیب هرچند از نظر علمی تجربهٔ من مرا برآن می‌دارد که باور کنم که اذهان دیگر وجود دارد «ولی از نظرگاه منطق محض، حتی اگر اذهان دیگری هم وجود نمی‌داشت برای من ممکن بود که همین تجربه‌ها را داشته باشم.»[۱۷۷] البته می‌توانند در پاسخ به این نظر، متمسك به استنتاج عِلّی شوند. ولی چنین استنتاجی دربهترین شکلش نمی‌تواند

171. *An Inquiry into Meaning and the Truth*

۱۷۲. دراین کتاب به جای «آشنایی» ملاحظه noticing گذاشته شده است.

۱۷۳. *تحلیل ماده*، ص ۱۹۷، و *نگرش علمی* (۱۹۳۱) *The Scientific Outlook*، ص ۷۴ ـ ۷۵.

174. solipsism

۱۷۵. *سیر تکاملی فلسفی من*، ص ۱۰۴. ۱۷۶. *نگرش علمی*، ص ۹۸.

۱۷۷. *سیر تکاملی فلسفی من*، ص ۱۹۵.

یقین برهانی به بار آورد و لذا نمی تواند ثابت کند که اصالت نفس به کلی غیر قابل دفاع است.
باری هرچند که اصالت نفس شاید منطقاً ممکن باشد، ولی به سختی باورکردنی است. چه اگر به این صورت تلقی شود که مستلزم این حکم جزمی است که «فقط من وجود دارم» هیچکس واقعاً آن را باور نخواهد کرد. اگر صرفاً بدین معنی گرفته شود که دلیل معتبری برای تأیید یا انکار هیچ چیز جز تجربه‌های خود شخص وجود ندارد، لاجرم انسان می باید حتی دراینکه آیا گذشته‌ای داشته است یا آینده‌ای خواهد داشت شك کند. زیرا ما برای باورکردن اینکه درگذشته تجاربی داشته‌ایم دلیلی نداریم که بهتر از دلیلی باشد که برای باورکردن وجود اعیان خارجی داریم. هردوی این باورداشتنها مبتنی بر استنتاج اند. و اگر ما در دومی شك کنیم، باید در اولی هم شك بکنیم. «ولی هیچ طرفدار اصالت نفسی تا این حد پیش نرفته است.»[۱۷۸] به عبارت دیگر هیچ طرفدار اصالت نفسی نیست که اجزای دلایلش هرگز بایکدیگر ربط منطقی داشته باشد.
شقّ دیگرِ آنچه راسل «اصالت نفس لحظه‌ای»[۱۷۹] می نامد، یعنی شقّ دیگر این فرضیه که کل معرفت من محدود است به آنچه اکنون و در این لحظه تأمل می کنم، این فرضیه است که اصولی از استنتاج غیرقیاسی هست که اعتقاد ما به وجود جهان خارج و مردم دیگر را توجیه می کند. به نظر راسل وقتی این دو شق به روشنی ارائه شود، هیچکس شرافتمندانه و صمیمانه جانب اصالت نفس را نخواهد گرفت. بیشك حق با اوست. ولی دراین مورد وارسی اصول ذی‌ربط استنتاج حائز اهمیت است.[۱۸۰]

۱۷۸. پیشین.
۱۷۹. *دامنه و حدود معرفت انسانی* (۱۹۴۸) *Human Knowledge Its Scope and Limits* ص ۱۹۷.
۱۸۰. پیداست که مسألهٔ اصالت نفس، تزهای شناخت شناختی را که به آن پر و بال می‌دهند، مسلم می گیرد. و نظر طبیعی هرناظری این است که باید این تزها را به خوبی از نو وارسی کرد. ولی این راهی نیست که راسل انتخاب کرده است.

فصل ۲۰

برتراند راسل (۲)

۱. اصول موضوعهٔ استنتاج غیربرهانی و حد و مرز اصالت تجربه

راسل توجه خوانندگان را به سه کتاب که اختصاصاً نمایانگر نتیجهٔ تأملات او درسالهای پس از جنگ جهانی اول در زمینهٔ نظریهٔ معرفت و موضوعات مربوط به آن بوده است، جلب می کند.[۱] این کتابها عبارتند از *تحلیل ذهن* (۱۹۲۱)، *پژوهشی درباب معنی وصدق* (۱۹۴۰) و *دامنه و حدود معرفت انسانی* (۱۹۴۸). در این بخش که به بررسی آراء راسل در باب استنتاج غیربرهانی[۲] می پردازیم، عمدتاً به کتاب اخیرالذّکر استناد می کنیم.[۳]

اگر همرای با راسل قائل باشیم که متعلقات فیزیکیِ عرف و علم، ساخته‌های منطقی حاصل از رویدادها هستند و هر رویداد یك موجود منطقاً خودبسنده[۴] است، لاجرم چنین برمی آید که از هر رویداد یا از هر گروه رویداد، نمی توانیم به قطع و یقین رخ دادن هیچ رویداد یا گروه رویداد دیگر را استنتاج کنیم. استنتاج برهانی متعلق به منطق و ریاضیات محض است، نه علوم تجربی. در واقع در نظر اول، چنین می نماید که هیچ مبنای واقعی برای استنتاج کردن در علم نداریم. در عین حال همهٔ ما معتقدیم که استنتاجهای معتبر، که مؤدّی به نتایجی با درجات مختلفی از احتمال می گردد، هم درسطح عقل عرفی و هم در علم ممکن است. آنچه مسلم است این است که همهٔ استنتاجها معتبر نیستند. بسیاری از فرضیه‌های علمی را ناگزیر کنار گذاشته اند. ولی این امر، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که هیچ انسان عاقلی دراین شك ندارد که علم به میزان زیادی معرفت انسان را افزایش داده و می‌دهد. با این حساب این پرسش پیش

۱. مقایسه کنید:: *سیر تکاملی فلسفی من*، ص ۱۲۸.

2. non - demonstrative inference

۳. از این پس این کتاب را اختصاراً *معرفت انسانی* می‌نامیم.

4. self - sufficient

می‌آید که استنتاج علمی چگونه توجیه نظری می‌یابد؟

ممکن است بعضی فیلسوفان بگویند، و چه بسا مردم عادی مایل به موافقت با آنها باشند، که استنتاج علمی نیازمند به هیچ توجیه دیگری جز توجیه پراگماتیك نیست، یعنی همان موفقیتش درعمل. دانشمندان می‌توانند پیش‌بینیهای توفیق‌آمیزی به عمل آورند، و عملا هم می‌آورند. علم عملا کارائی دارد. و فیلسوفی که جویای توجیه بیشتر باشد، در طلب چیزی است به دست نیامدنی و به هرحال غیرلازم.

به عقیدهٔ راسل این رهیافت برابر با منع تحقیق و پژوهش از همان آغاز امر است. لازم به گفتن نیست که راسل هم همانند هرکس دیگر به خوبی می‌داند که علم چقدر بارها را به منزل می‌رساند. ولی همو از این واقعیت نیك آگاه است که مقدمه‌های تجربی محض به این نتیجه می‌انجامد که موفقیت عملی استنتاج علمی صرفاً تصادفی[5] است. حال آنکه واقعاً هیچکس معتقد نیست که حقیقت امر چنین باشد. لذا باید درصدد یافتن توجیهی برای استنتاج علمی، غیر ازموفقیت علمی آن برآییم. منع پژوهش، سزاوار فیلسوف اصیل نیست. و اگر پژوهش ما را به این نتیجه برساند که اصالت تجربهٔ محض نظریهٔ معرفت نارسایی است، باید این واقعیت را بپذیریم و چشم برآن نبندیم.

راسل وظیفهٔ خود را پیدا کردن «حداقل اصول لازم برای توجیه استنتاج علمی»[6] می‌داند چنین اصول یا مقدمه‌هایی[7] باید چیزی راجع به جهان بگوید. زیرا استنتاج ازامر مشهود به امر نامشهود، یا از یك گروه رویداد به گروه دیگر فقط در صورتی توجیه می‌پذیرد که «جهان ویژگیهایی داشته باشد که منطقاً ضروری نباشند.»[8] یعنی مسأله مسألهٔ اصولِ منطقاً ضروری که علی‌المشهور قطع نظر از همهٔ تجربه‌ها دارای اعتبار مطلق هستند، نیست. چه استنتاج علمی استنتاجی غیر برهانی است. بلکه مسأله مربوط به تأمل بر استنتاج علمی واقعی و کشف تعداد حداقلی از اصول، مقدمه‌ها یا اصول موضوعه‌ای است که برای توجیه آنها لازم است.

این موضوع را باید دقیقتر بیان کرد. پیداست که مسألهٔ توجیه همهٔ استنتاجها و احکام کلی مطرح نیست. زیرا، چنانکه به تجربه می‌دانیم، بعضی احکام کلی کاذب‌اند. آنچه، درجست وجوی آن هستیم تعداد حداقل از اصولی است که یك احتمال متناهی و مقدم را به بعضی استنتاجها و احکام کلی منتقل می‌گرداند، وبه دیگران نه. به عبارت دیگر ما باید آنچه را که اجماعاً نمونه‌های اصیل استنتاج واحکام کلی علمی دانسته می‌شود بررسی کنیم و اصولی را

5. fortuitous

۶. *معرفت انسانی*، ص ۱۱.

۷. راسل این اصول یا مقدمه‌ها را «اصول موضوعه» می‌نامد. دلیل این تسمیه در دنبالهٔ بحث آشکار خواهد شد.

۸. *معرفت انسانی*، ص ۱۰.

که برای توجیه این نوع استنتاجها و احکام کلی لازم است کشف کنیم؛ و برای این کار باید یك احتمال متناهی و مقدم را برآنها حمل کنیم، احتمالی که غیرقابل حمل بر انواعی است که به حکم تجربه باید آنها را به عنوان استنتاجهای سفسطه‌آمیز و غیرعلمی رد کرد.[۹]

راسل، برای کوتاه کردن این داستان بلند، پنج اصل یا مقدمه برای استنتاج علمی می‌یابد. ولی هیچ تأکید خاصی بر عدد پنج ندارد. او فی الواقع برآن است که عددی که اعلام می‌دارد کافی است؛ ولی این احتمال را هم جایز می‌داند که چه بسا این عدد کاهش یابد. به علاوه، اصرار خاصی درباب تدوین و تنسیق خود از این اصول ندارد.[۱۰] احتمال دارد که دقت بیشتری بتوان دراین بابِ معمول داشت. به هرحال این نکته را نیز باید گفت که همهٔ این اصول فقط بیانگر احتمالات هستند، نه قطع و یقین، و چنین استنباط می گردد که احتمال متناهی و مقدّمی رابر انواع خاصی از استنتاج استقرائی حمل کنیم.

نخستین اصل که راسل آن را اصل موضوع شبیه بقا[11] می خواند برآن است که باداشتن رویداد «الف»، غالباً چنین اتفاق می افتد که رویدادی بسیار شبیه به «الف» در زمان و مکان همجوار رخ بدهد. این اصل به ما این قدرت را می دهد که فی المثل با مفاهیم عرفی «شخص» و «شیء» بدون دخالت دادن مفهوم مابعدالطبیعی جوهر، معامله کنیم. زیرا رویداد «بسیار شبیه» را می توان بخشی از سرگذشت سلسله های رویدادهایی که «شخص» یا «شیء» را تشکیل می دهند دانست.

اصل دوم، یعنی اصل موضوع رشته های علّی جداگانه، برآن است که غالباً ممکن است از یك سلسله رویداد، یعنی از یك یا دو عضو از سلسله، بتوان چیزی راجع به سایر اعضاء استنتاج کرد. روشن است که این اصل یا اصل موضوع برای استنتاج علمی لازم است. زیرا فقط بر مبنای اندیشهٔ رشته های علّی است که می توانیم رویدادهای دور را از نزدیك استنتاج کنیم.

اصل سوم، اصل موضوع تداوم زمانی ـ مکانی، که اصل دوم را مسلم می گیرد و اشاره به رشته های علّی دارد، کنش از دور[12] را منکر است و برآن است که وقتی رابطهٔ علّی بین رویدادهای غیرهمجوار برقراراست،حتماً حلقه های واسطی درآن رشته وجود دارد.

۹. بدینسان راسل این نکته را مسلم می گیرد که هرآنچه اجماعاً معرفت علمی انگاشته شود واقعاً معرفت است. اگر بنای کار را بر شکاکیّت مفرط بگذاریم، به جایی نمی‌رسیم. حاصل آنکه، مسألهٔ توجیه استنتاج علمی فقط از آن روی پیش می‌آید که ما معتقدیم چنین چیزی هست، ولی درعین حال مبنای مکفیی برای آن دراصالت تجربهٔ محض نمی‌یابیم.

۱۰. برای ملاحظه تدوین و تنسیق راسل از این پنج اصل، خوانندگان را به کتاب *معرفت انسانی*، ص ۵۰۶ به بعد احاله می‌دهیم.

11. quasi - permanence   12. action at a distance

اصل چهارم، «اصل موضوع ساختاری» برآن است که وقتی تعدادی از رویدادهای مرکب که ساختار مشابه دارند، برحول یك کانون رخ می‌دهند، و از آن فاصلهٔ گسترده‌ای ندارند، عموماً چنین است که همهٔ آنها اعضای رشته‌های علّیی هستند که منشأ آنها در رویدادی با ساختار مشابه درآن کانون است. فی‌المثل فرض کنید که تعدادی از اشخاص در قسمتهای مختلف یك میدان ایستاده‌اند و ناطقی سخن می‌راند، یا رادیو سخن می‌پراکند، و آنان تجربه‌های شنیداری مشابهی دارند. این اصل موضوع احتمال مقدم را به این استنتاج حمل می‌کند که تجربه‌های مشابه آنان به نحو علّی مربوط به اصواتی است که ناطق یا رادیو ایجاد کرده‌اند.[۱۳]

اصل پنجم اصل موضوع تمثیل[۱۴] است، و برآن است که اگر- هنگامی که دو رده از رویدادهای «الف» و«ب» مشاهده شوند، اعتقاد یافتن به اینکه «الف» علت «ب» است معقول است. سپس اگر دریك مورد معین «الف» رخ دهد ولی نتوانیم مشاهده کنیم که آیا «ب» هم رخ داده است یا نه، محتمل است که رخ داده باشد. به همین ترتیب اگر رخ دادن «ب» مشاهده شود، حال آنکه رخ دادن «الف» به مشاهده درنیامده باشد، محتمل است که «الف» رخ داده باشد. طبق نظر راسل نقش مهمی که این اصل می‌تواند ایفا کند، در توجیه عقیده به وجود اذهان دیگر است.

این آموزهٔ اصول استنتاج غیر برهانی تاحدودی به قصد حل مسأله‌ای بوده است که ج. م. کینز[۱۵] (۱۸۸۳ ـ ۱۹۴۶) در *رساله‌ای درباب احتمال*[۱۶] (۱۹۲۱) ابراز کرده است.[۱۷] ولی نکته‌ای که می‌خواهیم دراینجا توجه خوانندگان را بدان جلب کنیم همانا اثبات‌ناپذیری این اصول است. این اصول به عنوان حقایق ابدی که به صورت پیشینی (ماقبل تجربی) به شهود درآمده باشد، پیشنهاد نشده است. همچنین ادعا نشده است که قابل استنتاج از چنین حقایقی است. درعین حال نمی‌توان آنها را به مدد براهین تجربی ثابت کرد، یا محتمل بودنشان را نشان داد. زیرا اینها همان اصولی هستند که اعتبار چنین براهینی برآنها استواراست: اگر بکوشیم با تمسّك به استنتاج علمی آنها را توجیه کنیم گرفتار دور باطل[۱۸] می‌شویم. همین

۱۳. البته شخص غیرفیلسوف دراین باب می‌گوید «من به هیچ اصلی برای پی بردن به این امر نیاز ندارم.» ولی باید دانست که از نظر راسل *منطقاً* ممکن است که شباهت تجربه‌ها از نظر علّی مستقل ازهم باشد، و هم اینکه در اصالت تجربهٔ محض چیزی نیست که به نحو عینی این قضیه را محتمل‌تر بگرداند که تجربه‌های مشابه منشأ علّی مشترك دارند، یا ندارند.

14. analogy 15. J. M. Keynes 16. *Treatise on Probability*

۱۷. مقایسه کنید با: سیر *تکاملی فلسفی من*، ص ۲۰۰ و به بعد.

18. vicious circle

است که این اصول را بالضروره باید «اصول موضوعه»ی استنتاج علمی نامید.

راسل، نظر به اینکه این اصول را نمی‌توان به مدد براهین تجربی ثابت کرد یا محتمل بودنشان را نشان داد، صریحاً به شکست اصالت تجربه اذعان می‌کند، به این معنی که اصالت تجربه به عنوان نظریهٔ معرفت نارساست و از توجیه پیشفرضهایی که اعتبارهرگونه معرفت تجربی استنتاجی مبتنی بر آنهاست ناتوان است. بنابراین گاه گفته شده است که او به موضعی کانتی نزدیك شد. ولی شباهت بین این دو محدود به پی بردن هردو به محدودیتهای اصالت تجربهٔ محض است. از راسل بسی بعید است که نظریه‌ای پیشینی به موازات نخستین کتاب *نقادی* کانت تدوین کند. به جای آن درصدد برآمد که تعبیری زیست شناختی ـ روان شناختی از مبادی اصول موضوعهٔ استنتاج غیر برهانی به دست دهد. اگر فی المثل یك حیوان عادت داشته است که درحضور «الف» به نحوی رفتار کند که پیش از کسب آن عادت، درحضور «ب» چنان رفتار می‌کرده است، می‌توان گفت که آن حیوان چنین «استنتاج» و«باور» کرده است که ظهور «الف» ظهور «ب» را به دنبال خواهد داشت. البته این شیوهٔ تعبیر انسان‌وارانگارانه[19] است. حیوان آگاهانه استنتاج نمی‌کند. فی الواقع چیزی هم به نام استنتاج حیوانی نداریم. بلکه این وجهی از روند انطباق با محیط است. وبین آن و استنتاج در انسان همسویی هست. به این شرح که «معرفت» ما به اصول یا اصول موضوعهٔ استنتاج غیر برهانی «درآغاز فقط به صورت استعداد استنتاجهایی که توجیه کننده هستند درما وجود دارد.»[20] انسان، برعکس حیوانات، می‌تواند برمصادیق این استنتاجها تأمل کند و می‌تواند اصول موضوعه را روشن کند، و از شگرد منطقی برای اصلاح مبانی آنها استفاده کند. ولی خصلت نسبتاً پیشینی[21] این اصول را می‌توان مطابق با استعدادی که استنتاجها را بروفق آنها به عمل درمی‌آورد، دانست، یعنی استعدادی که با استعداد جلوه‌گر شده دراستنتاج حیوانی متوازی است.

باری ملاحظه کردیم که راسل درصدد کشف توجیه نظری استنتاج علمی برآمده بود. ولی هرچند استنتاج علمی را بروفق اصول موضوعهٔ خاصی توجیه می‌کند، خودآن اصول، از طریق برداشت زیست شناختی ـ روان شناختی ازمبدأ آنها، تبیین می‌شوند. و این برداشت که نهایتاً سر از روند انطباق با محیط درمی‌آورد، به نظر می‌رسد با نظریهٔ نیچه درمورد افسانه‌های مفید ازنظر زیست شناسی کاملا همخوان باشد، به عبارت دیگر قابل بحث است که راسل واقعاً

19. anthropomorphic

۲۰. *معرفت انسانی*، ص ۵۲۶.

۲۱. این اصول موضوعه بدین معنی پیشینی هستند که منطقاً مقدم براستنتاجهایی هستند که بروفق آنها انجام می‌گیرد. ولی در درجهٔ اول به صورت استعداد تجربی وجود دارند و فقط پس از بررسی مصادیق استنتاجهای غیر برهانی، به صورت اصول موضوعه شناخته می‌شوند. اینها مطلقاً حقایق ابدی پیشینی نیستند.

طرح تأمین توجیه نظری استنتاج غیر برهانی را اجرا نکرد و لااقل اگر توجیه نظری این استنتاج به معنای تأمین مقدمه‌هایی بود که مؤید اعتبار نظری آنها باشد، موفق بدین کار نشد.

بنابراین شاید چنین به نظر برسد، که در درازمدت به طرف یك توجیه پراگماتیکی پس‌رانده شده‌ایم، یعنی به طرف تمسك به این واقعیت که اصول موضوعه کارایی عملی دارند و اینکه «نتایج تحقیق‌پذیر آنها چنان است که تجربه مؤیّد آنها خواهد بود.»[۲۲] در واقع راسل صریحاً می‌گوید که اصول موضوعه «به مدد این واقعیت توجیه می‌شوند که در استنتاجهایی که ما معتبرشان می‌شماریم نهفته‌اند، و هرچند آنها به هیچ معنای رسمی منطقی قابل اثبات نیستند، کل نظام علم و معرفت روزمره، که آنها را از خود تراویده‌اند، درحد معینی، اثبات کنندهٔ خویش است.»[۲۳] این واقعیت که آن اصول یا اصول موضوعه به نتایجی می‌انجامد که با تجربه سازگار است، «منطقاً کافی نیست که آن اصول را حتی محتمل بگرداند.»[۲۴] درعین حال کل نظام علم، یعنی نظام معرفت محتمل، که مبتنی بر اصول موضوعه است، به معنایی پراگماتیك اثبات کننده و توجیه کنندهٔ خویش است. همین است که راسل می‌تواند بگوید در حالی که نظریهٔ ایدئالیستی انسجام حقیقت[۲۵] را نمی‌پذیرد، این را می‌پذیرد که، به معنایی که حائز اهمیت است نظریهٔ معتبری از انسجام احتمال[۲۶] وجود دارد.[۲۷]

در این صورت میل به این سؤال درما برانگیخته می‌شود که بپرسیم چرا راسل از همان آغاز موضع کسانی را نپذیرفت که مدّعی‌اند استنتاج علمی را نتایجش به حدّ کافی توجیه می‌کند، یعنی این واقعیت را توجیه می‌کند که استنتاج علمی منتهی به پیش‌بینیهای تحقیق‌پذیر می‌شود. ولی راسل احتمالا چنین پاسخ می‌دهد که رضا دادن به این موضع، از همان آغاز، برابر است با سرکوب کردن یك مسألهٔ واقعی و چشم بستن درمقابل آن. لذا ملاحظهٔ این مسأله به بازشناسی اصول برهان‌ناپذیر استنتاج علمی می‌انجامد، و بدینسان به بازشناسی محدودیتها و نارساییهای اصالت تجربهٔ محض، به عنوان یك نظریهٔ معرفت، منتهی می‌گردد. به جای آوردن این واقعیتها خود یك موفقیت فکری و نظری واقعی است؛ و اگر کوشش برای کشف توجیه نظری استنتاج غیر برهانی از همان آغاز منع شود، این موفقیت حاصل نمی‌گردد.

البته این نظر را نیز باید اظهار بداریم که هرچند درچهارچوب کلی تحلیل اصالت تجربی راسل از جهان این رهیافت به قدرکافی معقول می‌نماید، ولی این واقعیت به قوت خود باقی می‌ماند که او با آنکه صریحاً قائل به محدودیتهای اصالت تجربهٔ محض به عنوان نظریهٔ

۲۲. *معرفت انسانی*، ص ۵۲۷. ۲۳. *سیرتکاملی فلسفی من*، ص ۲۰۴.

۲۴. *معرفت انسانی*، ص ۵۲۶.

25. coherence theory of truth 26. coherence theory of probability

۲۷. مقایسه کنید با: *سیرتکاملی فلسفی من*، ص ۲۰۴.

معرفت است ولی واقعاً از آن فراتر نمی‌رود. تبیین زیست شناختی او از منشأ گرایش و میل به انجام استنتاج بر وفق اصول موضوعه یا انتظارات نهانی خاصّ را می‌توان ادامه و صورت کاملتری از آموزهٔ هیوم درباب عقاید طبیعی دانست. ولی فراتر رفتن از اصالت تجربه، به معنای جای پرداختن آن به یك نظریهٔ اصالتاً غیرتجربی معرفت، آشکارا مستلزم تجدیدنظر اساسی‌تری درعقاید بود که راسل آمادگی اجرای آن یا موجه شناختن آن را نداشت.

۲. زبان؛ پیچیدگی زبان و اندیشهٔ سلسله مراتب زبانها، معنی و دلالت، صدق و کذب

پیشتر به این گفتهٔ راسل اشاره کردیم که پس از جنگ جهانی اول، اندیشهٔ او معطوف به نظریهٔ معرفت و بخشهای ذی‌ربط روانشناسی و زبانشناسی گردید. بنابراین مناسب است که مطالبی درباب مضمون اخیر یعنی نظریهٔ زبان راسل بگوییم. همچنین پیشتر به نظریهٔ رابطهٔ بین زبان و واقعیت، آن چنانکه در سخنرانیهای سال ۱۹۱۸ در زمینهٔ اتمیسم منطقی تشریح شده بود، اشاره کردیم. و می‌توانیم دراینجا بحث خود را عمدتاً به آراء و اندیشه‌هایی محدودکنیم که راسل در *پژوهشی درمعنی وصدق* مطرح کرده ودر *معرفت انسانی* تکراریا تعدیل یافته است.[۲۸]

(الف) راسل می‌گوید فلاسفه عمدتاً به زبان به عنوان وسیلهٔ ایجاد گزاره‌ها و انتقال اطلاعات علاقه‌مند بوده‌اند. ولی «هدف زبان از نظر یك سرگروهبان چیست؟»[۲۹] هدف از فرمانهای او طبعاً تأثیرگذاردن در رفتار دیگران است، نه بیان واقعیات یا انتقال اطلاعات. به علاوه زبان سرگروهبان هم گاه معطوف به بیان رهیافتهای عاطفی می‌گردد. به عبارت دیگر، زبان نقشهای متنوعی دارد.

راسل با آنکه خصلت پیچیده و با انعطاف زبان را بازمی‌شناسد، خودش نیز همانند فیلسوفانی که به آنها اشارهٔ مبهم دارد، عمدتاً به زبان توصیفی تعلق خاطردارد. این امرِ غیرمنتظره هم نیست. زیرا راسل فلسفه را کوششی برای فهم جهان می‌داند. و بدینسان طبعاً توجهش معطوف به زبان به عنوان وسیله‌ای برای برآوردن این هدف است.[۳۰] در واقع این یکی از دلایل همدلی نداشتنِ مشهود او با هر گرایشی است که زبان را موجودی خودمختار و خودبسنده می‌داند، موجودی که فلاسفه بدون عنایت به رابطه‌اش با واقعیت غیرزبانی،

۲۸. بعضی از مباحث مربوط به زبان را می‌توان در کتابهای *تحلیل ذهن*، و *طرحی از فلسفه* ملاحظه کرد.
۲۹. *معرفت انسانی*، ص ۷۱.
۳۰. راسل از قبول این قول شایع که نمی‌توان بدون زبان اندیشید، سر باز می‌زند. ولی به عقیدهٔ او اندیشهٔ پیچیدهٔ پیشرفته به هرحال نیاز به زبان دارد.

مطالعه اش می کنند.[۳۱]

پیشتر همچنین به رای راسل در باب سلسله مراتب زبان اشاره شد، و این رای او با تئوری طبقات ربط دارد. او این اندیشه را در *پژوهشی در معنی وصدق* پیش می کشد و بر آن است که هرچند این سلسله مراتب از سوی فوقانی به نحوی نامتناهی گسترده است، ولی نمی تواند از سوی تحتانی به نحوی نامتناهی گسترده شود. به عبارت دیگر باید یك زبان بنیادین یا فروترین طبقه وجود داشته باشد. و سپس درباب یك شکل ممکن از چنین زبانی بحث می کند، هرچند ادعا نمی کند که آن تنها شکل ممکن است.

زبان بنیادین یا ابتدایی که راسل پیش می نهد «زبان شیئی»[۳۲] است که متشکل از «شیء ـ واژه»[۳۳]هاست. واژه ای از این نوع را می توان به دو شیوه تعریف کرد. از نظر منطق واژه ای است که مجردا وفی حد نفسه معنی دارد. لذا مجموعهٔ شیء واژه ها مشتمل بر کلماتی نظیر «یا» نیست. از نظر روانشناسی یك شیء ـ واژه آن است که بدون نیاز به پیشاپیش آموختن کاربردها یا معانی سایر واژه ها، کاربرد آن را می توان آموخت. به این شرح که واژه ای است که می توان با «تعریف بالاشاره»[۳۴] معنای آن را یادگرفت. مانند وقتی که به کودکی می گویند «خوك» و درهمان حال به نمونه‌ای از این نوع حیوان اشاره می کنند.

از این سخن چنین بر نمی آید که این گونه «زبان شیئی» محدود به اسمهاست. زیرا افعالی چون «دویدن» و «زدن» و صفاتی چون «سرخ» و «سخت» را قبول دارد. و طبق نظر راسل «نظراً درصورتی که مهارت کافی حاصل شود، ما می توانیم هر رویداد غیر زبانی را در زبان شیئی بیان کنیم.»[۳۵] هرچند بی‌شبهه این کار مستلزم برگرداندن جملات پیچیده به زبانی خام و ابتدایی است.

باری گزاره های معنی‌داری که در چنین زبان ابتدائیی بیان شود، یا صادق خواهد بود، یا کاذب، ولی ما نباید قادرباشیم که در محدودهٔ این زبان ابتدائی، بگوییم که هر گزاره ای که دراین زبان ادا می شود، صادق یا کاذب است. زیرا چنین اصطلاحات منطقی [:صادق و کاذب] وجود نخواهد داشت. لازم است که برای این منظور یك زبان «مرتبهٔ دوم» به کار گرفته شود. البته زبان واقعی هم شامل شیء ـ واژه‌ها و هم شامل واژه‌های منطقی است. ولی جداسازی

۳۱. اشارهٔ مشهور به نوعی از تحلیل زبانی است که «دربهترین صورتش کمك ناچیزی به فرهنگ نگاران، و دربدترین صورت دستمایهٔ پریشانگوییهای تفریحی است» (*سیر تکاملی فلسفی من*، ص ۲۱۷). پیداست که این اشاره تند و جدلی است و اگرمرادش توصیف «فلسفهٔ آکسفورد» باشد، اغراق‌آمیز است. ولی در عین حال، از سوی دیگر که نگریسته شود، جهت علاقهٔ خود او را یعنی علاقه به زبان به عنوان وسیله‌ای برای فهم جهان، می نمایاند.

32. object - language   33. object - word   34. ostensive definition

۳۵. *پژوهشی در معنی و صدق*، ص ۷۷. از این پس نام این کتاب را به صورت *پژوهش* یاد می کنیم.

مصنوعی «زبان شیئی» فرضی، این فایده را دارد که اندیشهٔ سلسله مراتب زبان رابیان می کند و به مدد آن می توانیم با مشکلات ناشی از این قول که: «در محدودهٔ هر زبان نمی توان چیزی راجع به آن زبان گفت» کنار بیاییم.[۳۶]

(ب) آشکار است که صدق و کذب وجود معنی را مسلم می گیرند. ما نمی توانیم به درستی دربارهٔ یك گزارهٔ بیمعنی بگوییم که صادق یا کاذب است. زیرا چیزی وجود ندارد که این دوکلمه قابل اطلاق به آنها باشد. ولی از این سخن بر نمی آید که هر تفوّهِ معنی‌داری یا صادق است یا کاذب. عباراتی نظیر: «به دست راست بپیچ» و «آیا حالتان بهتر است؟» عبارات معنی‌داری هستند، ولی ما نمی‌توانیم بگوییم که صادق‌اند یا کاذب. بدینسان حوزهٔ معنی گسترده‌تر از حوزهٔ صدق و کذب منطقی است.[۳۷] وراسل در کتاب پژوهش می گوید که فقط جملات اِخباری «صادق یا کاذب اند.»[۳۸]، هرچند به دنبال آن می افزاید «صدق و کذب، تاآنجا که عام هستند، محمول جملات اخباری، التزامی، یا شرطی قرار می گیرند.»[۳۹]

تااینجا «معنی» را هم به «شیء ـ واژه ها» و هم به جملات نسبت داده ایم. ولی راسل، ولو بدون ثبات رأی کامل، مایل بدان است که کلمهٔ «معنی» را محدود به شیء ـ واژه ها کند و ازجملات به‌عنوان دارندهٔ «دلالت»[۴۰] سخن بگوید. و می توانیم بگوییم که «هرچند معانی باید از تجربه اخذ شوند، دلالت نیازمند به اخذ از تجربه نیست.»[۴۱] به این شرح که ما می توانیم دلالت یك جمله را که اشاره به چیزی دارد که هرگز تجربه نکرده ایم، دریابیم، به این شرط که معنای کلمات را بدانیم و جمله قواعد نحوی رارعایت کرده باشد.

معنی، هنگامی که به شیء ـ واژه ها نسبت داده شود، دلالت بر مصداق دارد. و این امر اهمیت بنیادین دارد. زیرا از طریق معانی شیء ـ واژه های آموخته از تجربه است که «زبان با رویدادهای غیرزبانی ربط می‌یابد، به شیوه ای که قادر به بیان صدق یا کذب تجربی می گردد.»[۴۲] ولی درحالی که ما باید انتظاریك تعریف منطقی محض از معنی داشته باشیم، راسل ملاحظات روانشناختیی را پیش می کشد که مبتنی بر عقیدهٔ اوراجع به شیوهٔ کسب عادت کودك درکاربرد صحیح واژه های معین است. بدینسان به ما گفته می شود که یك واژه در صورتی

۳۶. به بحث خاص ویتگنشتاین در *رساله* نیز پیشتر اشاره شد.

۳۷. این نکته از نظر راسل درباب اینکه شیء ـ واژه ها به تنهایی معنی‌دار هستند، برمی آید. فی المثل «سخت» فی نفسه، نه صادق است نه کاذب.

۳۸. پژوهش، ص ۳۰. ۳۹. *معرفت انسانی*، ص ۱۲۷.

40. significance

۴۱. پژوهش، ص ۱۹۳.

۴۲. پژوهش، ص ۲۹.

به معنای یك شیء است که «حضور حسی شیء باعث تلفظ آن واژه شود، و شنیدن آن واژه آثاری مشابه با حضور حسی شیء دارد.»[۴۳]

این رفتارگرایی روش شناختی، هرچند جزمی نیست، فی المثل دربرداشت راسل از فعل امر هم یافته می شود. یك فعل امر که به زبان آمده باشد، بیانگر چیزی در سخنگو (آمر) است، یعنی اشتیاقی همراه با تصور اثر مقصود، حال آنکه مراد از آن اثر خارجی مقصود و مأمورٌ به است. و امر مسموع هنگامی فهمیده شده است که «باعث نوع معینی از حرکت جسمانی یا میل به چنین حرکتی شود.»[۴۴]

جملات امری، هرچند دارای دلالت اند، ولی صادق یا کاذب نیستند. لذا بهتر است به بررسی جملات اخباری، که گفته می شود اشاره به امر واقع دارند، بپردازیم. راسل آنها را حکم[۴۵] می نامد و برآن است که «هرحکم دو جنبه دارد، ذهنی و عینی.»[۴۶] از نظرذهنی، حکم بیانگر حالتی از شخص صادرکنندهٔ حکم است، حالتی که می توان آن را عقیده نامید.[۴۷] از نظرعینی، حکم مربوط به چیزی است که آن را صادق یا کاذب می گرداند. یك حکم درصورتی کاذب است که قصدش اشاره به یك امر واقع باشد ولی نتواند چنین نقشی را ایفا کند، ودرصورتی صادق است که از عهدهٔ چنین نقشی برآید. ولی احکام صادق و کاذب به یکسان معنی دارند. لذا دلالت یك حکم نمی تواند با اشارت واقعی به یك امر واقع برابر باشد، بلکه دراین است که ببینیم حکم بیانگر چه چیزی است، یعنی یك عقیدهٔ معین، یا دقیقتر، متعلق این عقیده یعنی آنچه مورد اعتقاد است. و یك حکم مسموع، ازنظرگاه روانشناختی درصورتی دلالت دارد که بتواند باعث اعتقاد یا عدم اعتقاد یا شك درشنونده شود.

اصرار راسل در مطالعهٔ زبان، در زمینهٔ حیات بشری، بیشك عمدتاً باعث این است که تعدادی از ملاحظات روانشناختی که شاید تاحدی اختلال انگیزاند به میان کشیده شود. بحث عمدهٔ اورا می توان بدین طریق ساده کرد. دلالت یك جمله همان است که بین جمله دریك زبان و ترجمه اش در زبان دیگر مشترك است. فی المثل «من گرسنه ام» و «انّی جائع» یك عنصر مشترك دارند که دلالت جمله را تشکیل می دهد. این عنصر مشترك همان «گزاره» است. بنابراین مانمی توانیم بپرسیم که آیا یك گزاره دارای دلالت است یا خیر. زیرا خود آن نفسِ

۴۳. معرفت انسانی، ص ۸۵. ۴۴. معرفت انسانی، ص ۸۶.

45. assertion

۴۶. پژوهش، ص ۱۷۱.

۴۷. راسل کلمهٔ «عقیده» را در چنان معنای وسیعی به کار می برد که می توان گفت حتی حیوانات دارای عقیده اند. مقایسه کنید با پژوهش، ص ۱۷۱، ومعرفت انسانی، ص ۳۲۹. ولی ما در اینجا با زبان ولذا با موجودات انسانی سروکار داریم.

دلالت است. ولی در مورد جملات اخباری، به هرحال می توانیم به درستی بپرسیم که آیا گزاره صادق است یا کاذب. بدینسان دلالت مستقل از صدق است.

پیشتر به این تأکید راسل اشارد کردیم که می گوید در شرایط معین ما می توانیم دلالت حکمی را که به چیزی که ما خود آن را تجربه نکرده ایم اشاره دارد دریابیم. اکنون باید بیفزاییم که او تمایل ندارد که دلالت احکام یا گزاره ها را حتی به تجربه پذیرها محدود و مقید سازد. و این نگرش طبعاً او را به آنجا می کشاند که در قبال معیار معناداری مطروحه در پوزیتیویسم منطقی وضع انتقادی داشته باشد. درست است که او، از بعضی وجوه، با چشم عنایت به پوزیتیویسم منطقی می نگرد، و این شاید عمدتاً به خاطر برداشت پوزیتیویسم از منطق و ریاضیات محض، و تقید جدی اش به علم تجربی است. و هرچند با پوزیتیویستها در تخطئهٔ اندیشهٔ «معرفت وصف ناپذیر»[48] موافق است، ولی از پذیرفتن معیار معناداری، قاطعانه پرهیز دارد. طبق این معیار معنای یك گزارهٔ مربوط به امر واقع، با شیوهٔ تحقیق پذیری یا درستی آزمائی آن یکی است.

به طورکلی بحث راسل این است که معیار معناداری مطروحه در پوزیتیویسم منطقی حاکی ازدوچیز است. نخست اینکه آنچه نتواند به تحقیق برسد یا ابطال گردد بیمعنی است. دوم اینکه دوگزاره که به مدد رویدادهای یکسان به تحقیق برسند، دارای معنی یا دلالت یکسان اند. راسل می گوید «من هردوی این اقوال را رد می کنم»[49] در مورد نکتهٔ اول باید گفت گزاره هایی که از همه به قطع ویقین نزدیك تراند، یعنی احکام مربوط به ادراکات حسی، قابل تحقیق نیستند. «چرا که اینها هستند که تحقیق پذیری سایر گزاره های تجربی را که به درجات مختلف قابل شناخت هستند، تشکیل می دهند. اگر شلیك[50] برحق بود، لاجرم سراز تسلسلی بی پایان درمی آوردیم.»[51] درمورد نکتهٔ دوم باید گفت این فرضیه که ستارگان به طورپیوسته و مدام وجود دارند، و این فرضیه که آنها فقط زمانی وجود دارند که من آنها را می بینم، از نظر نتایج قابل بررسی و آزمون یکی است. ولی دلالت آنها یکسان نیست. البته، اصل تحقیق پذیری می تواند تعدیل یابد و به این صورت درآید که یك گزارهٔ مربوط به امر واقع درصورتی معنی دار است که اگر صادق باشد، ما بتوانیم تجربه های محسوسی را صورت بندیم که بتوانند آن را به تحقیق برسانند. ولی راسل برآن است که به عقیدهٔ او این معیار برای دلالت کافی است ولی لازم نیست.[52]

۴۸. «معرفت وصف ناپذیر» ineffable Knowledge با معرفت آنچه از حد تجربهٔ ما فراتر می‌رود، یکی نیست.
۴۹. *معرفت انسانی*، ص ۴۶۵.
50. Schlick
۵۱. پژوهش، ص ۳۰۸. ۵۲. مقایسه کنید با پژوهش، ص ۱۷۵ و ۳۰۹.

(ج) راسل در فاصلهٔ سالهای ۱۹۰۶ ـ ۱۹۰۹ چهار مقاله درباب موضوع صدق نوشت، مخصوصاً صدق در ارتباط با پراگماتیسم. این چهارمقاله در مجموعهٔ *مقالات فلسفی*[۵۳] تجدیدطبع یافت. چندی بعد دیگر بار این بحث و فحص را دنبال گرفت. حاصل این مرحله از تأمل او به صورت کتاب پژوهش درآمد. این بحث در کتاب *معرفت انسانی* نیز مطرح است. و راسل در *سیر تکاملی فلسفی من* فصل پانزدهم را به بررسی سیر این پژوهشها اختصاص داده است.

یکی از خصایص راسل سهل‌انگاری خاصی درکاربرد اصطلاحات است. چنانکه در مواضع مختلف به ما می‌گوید که صدق و کذب محمول جملات اخباری واقع می‌شوند، یا برجملات درحالت خبری یا التزامی یا شرطی تعلق می‌گیرد. یا به احکام، یا به گزاره‌ها و عقیده‌ها. ولی چنین برنمی‌آید که همهٔ این وجوه سخن گفتن، با همدیگرقابل جمع باشد. دلالت یك جمله یك گزاره است؛ ولی گزاره‌ها طبق نظر راسل بیانگر حالات مختلف مربوط به عقیده‌اند. لذا می‌توانیم گفت «فی‌الواقع عقیده‌ها هستند که صادق یا کاذب‌اند؛ جملات براثر این واقعیت که می‌توانند بیانگر عقیده‌ها باشند صادق یا کاذب می‌گردند.»[۵۴] درهرحال خطوط اصلی نظریهٔ صدق راسل به قدرکافی روشن است.

راسل ازهمان آغاز این برداشت ایدئالیستی را که صدق را عبارت از«انسجام»[55] می‌داند رد می‌کند. در یکی از مقالات اولیه‌اش چنین بحث می‌کند که اگر هرحکم صادق جزئی، هنگامی که از کل نظام صدق جدا شود، تاحدودی صادق باشد، واگر آنچه عرفاً احکام کاذب خوانده می‌شود تاحدودی صادق است و درنظام کاملِ صدق جایی دارد، بالنتیجه این گزاره که «اسقف استابز[56] به سبب ارتکاب قتل به دارآویخته شد» کاملا کاذب نیست، بلکه بخشی از کل صدق را تشکیل می‌دهد.[57] ولی این باورنکردنی است. و به طور کلی نظریهٔ انسجام صرفاً تمایز بین صدق و کذب را تیره و تار می‌سازد.

راسل در گام بعدی نظریهٔ پراگماتیستی صدق را رد می‌کند. وقتی که او قول ویلیام جیمز را که می‌گوید صادق همانا مصلحتی است که درشیوهٔ اندیشهٔ ما هست، چنین نقل به معنا کرد که «صدق هرآن چیزی است که مؤدّی به عقیده می‌گردد» متهم به سوءِ تفاهم جدی شد. با این همه، راسل پاسخ داد که توضیح جیمز از معنای واقعی آن قول حتی احمقانه‌تر ازچیزی است که او، یعنی راسل، به عنوان معنای مراد آن قول تلقی کرده است. راسل در واقع فقراتی از آرا و

53. *Philosophical Essays*

۵۴. *معرفت انسانی*، ص ۱۲۹.

55. coherence 56. Stubbs

۵۷. مقایسه کنید با *مقالات فلسفی*، ص ۱۵۶.

اندیشه های مهم را به جیمز مدیون است؛ ولی با برداشت فیلسوف امریکایی از صدق (حقیقت) هیچگونه همدلی ندارد.

راسل در گام سوم در برابر هرگونه خلط بین صدق و معرفت اعتراض می کند. پیداست که اگر من بتوانم به درستی بدانم که فلان موضوع بر فلان قرار است، گزاره ای که بیانگر معرفت من است صادق است. ولی از آن چنین بر نمی آید که لزوماً یك گزارهٔ صادق باید دانسته شود تا صادق باشد. درواقع راسل می خواهد اذعان کند که امکان دارد گزاره هایی صادق باشند، ولی ما نتوانیم بدانیم که آنها صادق‌اند. و اگر اعتراض شود که این اذعان برابر است با دست برداشتن از اصالت تجربهٔ محض، او پاسخ می‌دهد که «هیچکس به اصالت تجربهٔ محض اعتقاد ندارد.»[۵۸]

بنابراین با نظریهٔ صدقِ انطباق با واقع مواجهیم، که طبق آن «هنگامی که یك جمله یا عقیده «صادق» است از آن رو صادق است که رابطه ای با یك یا چند امر واقع دارد.»[۵۹] راسل این امور واقع را تحقیق گر[۶۰] می نامد. البته برای دانستنِ اینکه یك حکم یا یك گزاره چه معنایی دارد، من باید تصوری از وضع اموری که آن را صادق می گرداند، داشته باشم. ولی لازم نیست بدانم که آن صادق است. چه رابطهٔ بین گزاره و تحقیق گر یا تحقیق گرها، رابطه ای عینی است و مستقل از معرفت من به آن است. در واقع، به عقیدهٔ راسل، لازم نیست من بتوانم نمونه های جزیی یك تحقیق گر را یاد کنم تا بدانم که یك گزاره معنی‌دار است و بدینسان یا صادق است یا کاذب. و این نظر او را برآن می‌دارد که بگوید گزاره ای نظیر این گزاره که «امور واقعی هستند که من تصوری از آنها ندارم» معنی‌دار است و یا صادق است، یا کاذب. به نظر راسل درهرحال من نمی‌توانم یك نمونهٔ جزیی از واقعیتی را یادکنم که نتواند به تخیل یا تصور درآید. درعین حال می توانم «اوضاع کلی»[۶۱] ای را دریابم که این عقیده را که «امورواقعی وجود دارند که به تخیل درنمی آیند» به تحقیق برساند. و این کافی است که گزاره را مفهوم وقابل صادق یا کاذب بودن می گرداند. اما اینکه آیا صادق یا کاذب است، مبتنی بر رابطه ای است که مستقل از معرفت من به آن است. به زبان عرفی، گزاره یا با امور واقع مطابقت دارد، یا ندارد. و رابطه ای که درعمل کسب می کند، تحت تأثیر اینکه به آن علم دارم یا ندارم قرار نمی گیرد.

البته این نظریه که صدق عبارت از مطابقت با امر واقع است قابل اطلاق به گزاره های

۵۸. پژوهش، ص ۳۰۵.

۵۹. سیر تکاملی فلسفی من، ص ۱۸۹. مقایسه کنید با *معرفت انسانی*، ص ۱۶۴ ـ ۱۶۵.

60. verifier

۶۱. *معرفت انسانی*، ص ۱۶۹. این «اوضاع کلی» نیازمند به تدقیق بیشتری است.

تحلیلی منطق و ریاضیات محض نیست. زیرا درمورد آنها صدق «از شکل جمله برمی آید»[۶۲] ولی می توان گفت این نظریه در اطلاقش به گزاره ها یا احکام تجربی، نمایانگر یك موضع عقل عرفی است. اهل عرف بیشك چنین احتجاج می کنند که گزارهٔ تجربی مربوط به امر واقع به مدد رابطه اش با امر یا امور واقع، صادق یا کاذب می گردد.[۶۳] مشکل فقط هنگامی پدید می آید که ما بکوشیم گزارش دقیق و رسائی از مسألهٔ مطابقت دراین زمینه به دست دهیم. مراد از آن دقیقاً چیست؟ راسل از این مشکل آگاه است. ولی می گوید «هر عقیده ای که صرفاً میل به عمل نیست، درحکم یك تصویر است که آمیخته با احساس تصدیق یا احساس تکذیب است؛ درمورد احساس تصدیق باید گفت که درصورتی «صادق» است که امر واقعی باشد که با آن تصویر شباهتی همچون نمونه با «پیش نمونه»[۶۴] داشته باشد. و در مورد احساس تکذیب باید گفت که درصورتی «صادق» است که چنین امر واقعی وجود نداشته باشد. عقیده ای که درست نیست «کاذب» خوانده می شود. این تعریف «صدق» و «کذب» است.»[۶۵]

به نظر نگارندهٔ این سطور پیش کشیدن کلمات و تعبیراتی نظیر «احساس تصدیق»[۶۶] و «احساس تکذیب»[۶۷] در تعریف صدق نامناسب است. ولی، این نکته به کنار، روشن است که راسل مطابقت را بروفق شباهتِ «بازنمونِ تصویری»[۶۸] درمی یابد. ولی هرچند ممکن است ما از تصاویر صادق یا کاذب سخن بگوییم، آنچه فی الواقع صادق یا کاذب است تصویر نیست، بلکه گزاره ای است که با یك عین یا یك سلسله از اعیان مطابقت دارد یا ندارد. لذا با این حساب رابطهٔ مطابقت که یك گزاره را صادق می گرداند، باید ــ چنانکه در *رساله* ویتگنشتاین مطرح است ــ مطابقت ساختاری بین گزاره و امر یا امور واقعی باشد که تحقیق گر یا تحقیق گرهای آن به شمار می آیند. به هرحال راسل برآن است که چنین رابطه ای به هیچ وجه همیشه ساده یا لایتغیر نیست.

۳. زبان به عنوان نمایانگر ساختار جهان

لازم به ذکر نیست که هیچ میزانی از وارسی یك عقیده (به قول راسل) یا یك گزارهٔ تجربی،

۶۲. *معرفت انسانی*، ص ۱۲۸.

۶۳. لازم نیست که امور واقع فرازبانی باشند. چه طبعاً ما می توانیم گزاره هائی دربارهٔ *واژه ها* داشته باشیم که صدق و کذب آنها منوط به رابطه‌شان با امور واقع زبانی است. پیداست که این مسأله قابل اطلاق به فی‌المثل تعاریف قراردادی نیست. ولی این تعاریف، باشیوهٔ معهود راسل که صدق و کذب را صفت عقاید می‌داند، طرد می شود. چه صرف اعلام اینکه کسی قصد دارد کلمه‌ای را در معنای خاصی به کاربرد، برابر با عقیده داشتن او نیست.

64. Prototype

۶۵. *معرفت انسانی*، ص ۱۷۰.

66. yes - feeling 67. no - feeling 68. Pictorial representation

نمی‌تواند به ما بگوید که آن صادق است یا کاذب. برای حصول اطمینان دراین باب باید شواهد واقعی را ملحوظ داریم. ولی راسل ادعا کرده است که به یك تعبیر ما می‌توانیم از خواص خود زبان، چیزهایی راجع به جهان استنتاج کنیم. به علاوه این ادعائی نیست که او فقط یك بار پیش کشیده یا به طور گذرا مطرح کرده باشد. فی‌المثل در کتاب *اصول ریاضیات* می‌گوید هرچند این نکته را نمی‌توان بدون چون و چرا پذیرفت که تمایزات دستور زبانی دلالت بر تمایزات اصیل فلسفی دارد «به عقیدهٔ من، مطالعهٔ دستور زبان می‌تواند بسی بیش از آنچه فیلسوفان می‌انگارند، روشنگر مسائل فلسفی باشد.»[۶۹] همچنین، حتی در *طرحی از فلسفه*، که تاحد تفسیر رفتارگرایانه از زبان پیش رفته است، می‌گوید از تأمل بر رابطهٔ بین زبان و اشیاء می‌توان «نتایج مابعدالطبیعی کاملا مهمی، کم وبیش از نوع شکاکانه،»[۷۰] اتخاذ کرد. او مدتها بعد در کتاب پژوهش خود را صریحاً هم سلك فیلسوفانی می‌شمارد که «خواص جهان را از خواص زبان استنتاج می‌کنند.»[۷۱] و چنین اظهار عقیده می‌کند: «ما تاحدودی به مدد مطالعهٔ نحو می‌توانیم به معرفت معتنابهی از ساختار جهان دست یابیم.»[۷۲] به علاوه درکتاب *سیرتکاملی فلسفی من*، پاراگرافی را که حکم اخیر جزو آن است نقل می‌کند و سپس به قصد تأیید می‌افزاید «من چیزی اضافه برآنچه درآنجا گفته‌ام ندارم.»[۷۳]

روشن است که مراد راسل این نیست که ما می‌توانیم به سهولت و سادگی خواص جهان را از شکلهای دستور زبانیی که در زبان عادی وجود دارد استنتاج کنیم. اگرمی‌توانستیم چنین کاری بکنیم، می‌توانستیم مابعدالطبیعهٔ جوهر ــ عرض را از شکل موضوع ــ محمول جمله بیرون بکشیم، حال آنکه پیشتر ملاحظه کردیم که راسل مفهومِ جوهر را به مدد تحلیل فروکاهشی (تحویلی) منتفی می‌کند.[۷۴] همچنین منظور راسل این نیست که از این واقعیت که یك کلمه را می‌توان منتفی کرد ــ به این معنی که جملاتِ دربردارندهٔ آن کلمه را می‌توان به جملات هم ارز تبدیل کرد به طوری که آن کلمه درآنها رخ ننماید ــ می‌توانیم استنتاج کنیم که هیچ موجودی مابازاء و مطابق آن کلمه وجود ندارد. چنانکه پیشتر اشاره کردیم این واقعیت که تعبیر «کوه زرین» می‌تواند به مدد تحلیل و تبدیل منتفی گردد ثابت نمی‌کند که «کوه زرین» وجود ندارد. شاید تا همین حد نشان دهد که ما نیازی به قائل شدن به وجود چنین کوهی نداریم. ولی مبانی ما برای این اندیشه که در واقع چنین کوهی وجود ندارد مبانی تجربی است، نه زبانی. به همین ترتیب اگر «شباهت» بتواند منتفی شود، این امرفی نفسه ثابت نمی‌کند که «شباهت» هیچ ما بازاء ومطابقی ندارد. شاید فقط تا همین حد نشان بدهد که ما نمی‌توانیم منطقاً

۶۹. *معرفت انسانی*، ص ۴۲. ۷۰. پیشین، ص ۲۷۵. ۷۱. پیشین، ص ۳۴۱.
۷۲. *معرفت انسانی*، ص ۳۴۷. ۷۳. پیشین، ص ۱۷۳.
۷۴. طبق نظر راسل اگر ارسطو به جای یونانی، به زبان چینی اندیشیده و چیز نوشته بود، فلسفهٔ متفاوتی پدید آورده بود.

چنین چیزی را از زبان استنتاج کنیم؛ ولی نشان دادن این امر که زبان زمینهٔ کافی برای استنتاج چیزی به عنوان «شباهت»، تأمین نمی کند، برابر با اثبات این امر نیست که درواقع چنین چیزی وجود ندارد. راسل دراشاره به جملاتی که درآنها نمی توان واژهٔ «شبیه» یا نظایر آن را جانشین «شباهت» کرد، می گوید «جملات اخیر را نباید به رسمیت شناخت.»[۷۵] چنین پیداست که او برآن است، وبه حق هم برآن است که قول به وجود چیزی موسوم به «شباهت» عبث است، ولی دلایل این تصمیمش صرفاً زبانی نبوده است. به این دلیل می گوید که اگر جملاتی باشند که نتوان درآنها «شبیه» را جانشین «شباهت» کرد این دست جملات را «لازم نیست به رسمیت بشناسیم.»

بدینسان آن پرسش را می توان بدین شیوه تدوین و تنسیق کرد. آیا ما می توانیم خواص جهان را از خواصّ لاینفك یك زبان منطقاً پاکیزه و تهذیب یافته استنتاج کنیم؟ و پاسخ به این سؤال عمدتاً منوط به معنایی است که دراین سیاق به لفظ «استنتاج کردن» داده شده است. اگر مرادش این باشد که یك زبان منطقاً پاکیزه می تواند به عنوان مقدمهٔ نهایی به کاررود که ما بتوانیم خواص جهان را از آن استنباط کنیم، اعتبار این رای از نظر من مشکوك است. زیرا باید نشان داده شود که هیچ نوع احکام هستی شناختیی که برمبنائی جز مبنای زبان محض صادر شوند، در ساختمان زبانی منطقاً پاکیزه اثر نگذاشته است. به عبارت دیگر باید نشان داده شود که ارزیابی ویژگیهای لاینفك زبان تحت تأثیر و رهنمود معتقدات تجربی راجع به ویژگیهای واقعیت فرازبانی نبوده است.

باری اگر این ادعا که ما می توانیم خواصّ جهان را از خواصّ زبان استنتاج کنیم صرفاً بدین معنی است که اگر می بینم که لازم است از اشیاء به شیوه های خاصی سخن بگوییم، لااقل به سبب وجود این فرض نیرومنداست که دلیلی در خود اشیاء هست که این لزوم را ایجاب می کند، دراین صورت، این ادعا معقول به نظر می رسد. زبان درطول قرنها در پاسخ به تجربه ونیاز انسان تکامل یافته است. و اگر دریابیم که فی المثل چاره ای نداریم جز اینکه دو یا چند چیز را شبیه یا مشابه بشماریم، محتمل است که بعضی از چیزها در واقع به نوعی هستند که مشابه یا شبیه نامیدن آنها مناسب است، و جهان صرفاً متشکل از جزئیات کاملا نامربوط و ناهمگن نیست. ولی این مسأله که آیا واقعاً چیزهایی هستند که این نحوه از توصیف برایشان مناسب باشد، یانه، مسأله‌ای است که باید به تجربه معلوم گردد.

شاید ایراد کنند که ما به هیچ وجه نمی توانیم از «چیزها» بدون منظور داشتن شباهت سخن بگوییم. زیرا اگر چیزها وجود دارند ضرورتاً در چیز بودن و وجود داشتن شبیه اند. بیشك این نکته وارد است. وبدین معنی می توانیم اززبان استنتاج کنیم که شباهت یکی از ویژگیهای جهان

۷۵. پژوهش، ص ۳۴۷.

است. ولی این نکته، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که سرانجام از طریق تجربه — و نه زبان — است که ما می‌دانیم که اشیاء وجود، دارند. تأمل در زبان بیشك می‌تواند در خدمت تیزکردنِ آگاهی ما از ویژگیهای واقعیت فرازبانی درآید و ما را به ملاحظهٔ آنچه احتمالا پیش از آن ملاحظه نکرده بوده‌ایم برمی‌انگیزد. ولی اینکه زبان می‌تواند به عنوان مقدمهٔ نهائی برای استنتاج خواص جهان به کار آید، امری است کاملا قابل چون و چرا.

فصل ۲۱

برتراند راسل (۳)

۱. ملاحظات مقدماتی

تابدینجا به انتزاعی‌ترین جنبه‌های فلسفهٔ راسل پرداخته‌ایم. ولی اشاره کردیم که نخستین کتابش درباب «سوسیال دموکراسی آلمان» (۱۸۹۶) بود. و همراه یا در فواصل انتشاراتش درباب ریاضیات، منطق، نظریهٔ معرفت، فلسفهٔ علم و نظایر آن، انبوهی از کتاب و مقاله درزمینهٔ مباحث اخلاقی، اجتماعی و سیاسی پدید آورده است. در سال ۱۹۴۸، در کنگرهٔ بین‌المللی فلسفه در آمستردام، یکی از استادان کمونیست اهل پراگ، وظیفهٔ خود دید که ازراسل به عنوان نمونه‌ای از فیلسوف برج عاجی یاد کند. ولی ارزیابی ما دربارهٔ آراء و اندیشه‌های راسل در این یا آن زمینهٔ پژوهش یا تفکر هرچه باشد، این قضاوت خاص به کلی لاطائل بوده است. زیرا راسل نه فقط درباب مسائلی که ربط عملی دارند قلم زده است بلکه عملا هم در دفاع از آراء واندیشه‌هایش مبارزه کرده است. پیشتر به محبوس شدن او در اواخر جنگ جهانی اول اشاره کردیم. درخلال جنگ جهانی دوم او ازمبارزه علیه نازیها هواداری کرد، و پس از جنگ هنگامی که کمونیستها در تعدادی از کشورها سلطه یافتند، بی محابا از جنبه‌های ناخوشایند سیاست وسلوك کمونیستی انتقاد کرد. به عبارت دیگر استثناءً اظهاراتش با موقف رسمی کشورش هماهنگ درآمد. و در سال ۱۹۴۹ ازدست جورج ششم نشان لیاقت دریافت کرد.[۱] در سالهای متأخّر نه فقط به نفع تأسیس حکومت جهانی مبارزه کرده، بلکه از جنبش خلع سلاح اتمی نیز حمایت کرده است. در واقع او این حمایت را تا بدآنجا کشانید که شخصاً در نهضت «عدم اطاعت کشوری»[۲] شرکت جست. و چون از پرداخت جریمهٔ مقرره امتناع کرد، این کار به

۱. منظورم این نیست که درپرده بگویم که این افتخار والا ستایشی از حیثیت راسل به عنوان یك فیلسوف نبود.

2. civil disobedience

قیمت یك هفته بازداشتش تمام شد.[3] بدینسان راسل حتی درسنین بالا به مبارزه در طرفداری از رفاه بشر، چنانکه در مدّنظر داشته، ادامه داده است. و اتهام «فیلسوف برج عاجی» در مورد او آشکارا ناوارد است.

در بخش بعدی، به جنبه‌های نظری‌تر اندیشهٔ اخلاقی وسیاسی راسل می‌پردازیم. البته از نظر عامهٔ مردم، راسل به خاطر نوشته‌هایش در زمینهٔ مسائل و مباحث عینی شهره‌تر است. ولی بحث از عقاید راسل فی‌المثل درباب سکس[4]، یا خلع سلاح اتمی در تاریخ فلسفه نامناسب می‌نماید، مخصوصاً که خود او هم بحث از این گونه مسائل عینی را مربوط به فلسفه، به معنای دقیق کلمه، نمی‌داند.

۲. فلسفهٔ اخلاق اولیهٔ راسل و تأثیر مور

نخستین فصل در کتاب *مقالات فلسفی* (۱۹۱۰) «عناصر اخلاق» نام دارد که ترکیبی است از یك مقاله درباب جبر و اخلاقیات که در سال ۱۹۰۸ در نشریه‌ای به نام *Hibbert Journal* چاپ شده بود. دو مقالهٔ دیگر دربارهٔ اخلاق که در سال ۱۹۱۰ در شماره‌های فوریه و مه نشریهٔ *New Quarterly* انتشار یافت. در این دوره راسل برآن بود که هدف اخلاق کشف گزاره‌های صادق دربارهٔ رفتار شایسته یا ناشایسته است، و اینکه اخلاق یك علم است. اگر بپرسیم چرا ما باید اعمال خاصی را انجام بدهیم، سرانجام به گزاره‌های بنیادینی می‌رسیم که خود آنها قابل اثبات نیست. ولی این ویژگی خاص اخلاق نیست، و ادعای علم بودن آن را تضعیف نمی‌کند.

حال اگر بپرسیم چرا ما باید اعمال خاصی را انجام دهیم و اعمال دیگری را انجام ندهیم، پاسخش عموماً ناظر به نتایج است. و اگر فرض کنیم که یك عمل از آن روی درست است که نتایج خوب به بار می‌آورد. یا به کسب یك خوبی دیگر منجر می‌شود، روشن است که به هر حال بعضی چیزها باید فی نفسه خوب باشند. البته همه چیز نمی‌تواند خوب باشد. اگر چنین بود، ما نمی‌توانستیم بین اعمال درست و نادرست فرق بگذاریم. وبعضی چیزها ممکن است، از آن روی که مؤدّی به چیز یا کار دیگر می‌شوند، خوب شمرده شوند. ولی ما نمی‌توانیم بدون تصور چیزهایی که ذاتاً خوبند، یعنی دارای خاصهٔ خوبی‌اند، به نحوی «کاملا مستقل از عقیدهٔ خود در

۳. از روی انصاف باید به این نکته اشاره کرد که راسل این مدت کوتاه را در بیمارستان زندان گذراند. نه در شرایط عادی زندگی زندان.

۴. به طور گذرا اشاره می‌کنیم که در سال ۱۹۴۰ حکم ریاست راسل در کالج نیویورك سیتی، به خاطر آراء و نظریات او دربهب ازدواج و رفتار جنسی لغو شد. البته در بنیاد بارنز Barnes در فیلادلفیا به او کرسی استادی دادند، ولی این مقام فقط تا سال ۱۹۴۳ دوام یافت. ماجرای نیویورك جار و جنجال بسیاری برپا کرد، که نگارندهٔ این سطور اظهارنظری درآن باب نمی‌کند.

آن باب، یا مستقل از آرزوهای خود و دیگران»[5] به سر ببریم. درست است که مردم عقاید مختلفی دارند درباب اینکه خوب چیست. و چه بسا انتخاب بین این عقاید دشوار باشد. ولی از آن چنین بر نمی آید که چیزی وجود ندارد که خوب باشد. در واقع «خوب و بد کیفیاتی هستند که متعلق به اشیاء اند، مستقل از عقاید ما. درست همان طور که مربع و مستدیر چنین است.»[۶] هرچند خوبی ویژگی عینی چیزهای خاصی است، ولی تعریف ناپذیر است. بنابراین نمی تواند فی المثل با لذیذ یگانه باشد. آنچه لذت می بخشد ممکن است خوب باشد. ولی اگر چنین است، از آن روی است که سوای لذت بخشی، دارای کیفیت تعریف ناپذیر خوبی نیز هست. «خوب» همان طوری که نمی تواند به معنی «موجود» باشد نمی تواند به معنی «لذیذ» هم باشد.

حال اگر قبول کنیم که خوبی یك خاصهٔ ذاتی و تعریف ناپذیر بعضی از چیزهاست، لاجرم باید فقط به نحوی بیواسطه ادراك شود. و حکمی که این ادراك درآن بیان می شود، احتمالِ پذیرفتنِ برهان ندارد. بنابراین، چنین پرسشی پیش می آید که آیا تفاوتهای بین چنین احکامی این تز را که می توان از آنچه خوب است معرفتی حاصل کرد، تضعیف یا به کلی منتفی نمی کند؟ راسل آشکارا انکار نمی کند که احکام مختلفي درباب اینکه چه چیزهایی خوب و بد هستند، وجود داشته و وجود دارد. در عین حال به عقیدهٔ او چنین تفاوتهایی نه چندان بزرگ و نه چندان وسیع اند که ما را مجبور کنند تا دست از اندیشهٔ معرفت اخلاقی برداریم. در واقع تفاوتهای اصیل بین احکام مردم مختلف در مورد خوبی و بدی ذاتی «به نظر من واقعاً بسیار نادراند.»[۷] هرجا که موجودند، تنها چاره مداقّهٔ بیشتر است.

به نظرراسل تفاوتهای اصیل عقیدتی، چندانکه از شایستگی و ناشایستگی اعمال برمی خیزند، از خوبی وبدی ذاتی بر نمی خیزند. چه یك عمل وقتی به طور عینی شایسته است که «از همهٔ وجوه ممکن، تنها موردی باشد که محتملا بهترین نتایج را به بار می آورد.»[۸] و پیداست که مردم حتی وقتی که درباب اهداف موافقت دارند، ممکن است درباب وسائط به نتایج مختلفی برسند. درچنین شرایطی، عامل اخلاقی بر وفق حکمی که پس ازمقداری تأمل به آن رسیده است و در مورد معین مناسب است، عمل خواهد کرد.

این تز که خوبی خاصهٔ ذاتی و تعریف ناپذیر چیزهای خاصی است، و نیز این تز که مفاهیم شایست و ناشایست و تکلیف تابع مفهوم خوب اند، آشکارا نفوذ ج. ا. مور، دوست راسل را در او (یعنی راسل) نشان می دهد. و این نفوذ، لااقل تاحدودی، در کتاب *اصول بازسازی اجتماعی* (۱۹۱۶) نیز مشهود است. راسل دراین اثر عمدتاً با مضامین اجتماعی و سیاسی سروکار دارد؛ و به ما می گوید که این کتاب را به مدد مهارت فلسفی اش ننوشته است. ولی هنگامی که

۵. *مقالات فلسفی*، ص ۱۰. ۶. پیشین، ص ۱۱. ۷. *مقالات فلسفی*، ص ۵۳.
۸. پیشین، ص ۳۰.

می گوید «به نظر من بهترین زندگی آن است که مبتنی بر انگیزه های خلّاقانه باشد»،[۹] و توضیح می دهد که مرادش از انگیزه های خلّاقانه، آنهایی است که در جهت به وجود آوردن چیزهای نیك و ارزشمند نظیر معرفت، هنر و نیکخواهی است، نظرگاهش بیشك هماهنگ با نظرگاه مور است.

۳. غریزه، ذهن و روح

در عین حال، هرچند در *اصول بازسازی اجتماعی* اِعراض صریحی از آراء و اندیشه هایی که راسل از مورفرا گرفته است وجود ندارد، شاید بتوانیم در بعضی جنبه های سخنانش جلوه ای از تمایل به اینکه خوب و بد را مربوط به شوق[۱۰] بگرداند، مشاهده کنیم. درهرحال تمایل مشهودی دراو هست که اخلاق را در پرتو مردم شناسی[۱۱]، یعنی آموزهٔ خاصیِ راجع به طبیعت انسان، تعبیر و تفسیر کند. مراد من این نیست که درپرده بگویم این امر ضرورتاً چیز بدی است. بلکه بیشتر مرادم این است که راسل از نظرگاه اخلاقی خاص مور دور می شود.

راسل می نویسد: «همهٔ فعالیتهای انسان از دو سرچشمهٔ میل[۱۲] و شوق می جوشد.»[۱۳] از آنجا که در ادامهٔ سخن چنین می گوید که سرکوب میل، به توسط اهداف و شوقها و اراده، برابراست با سرکوب نشاط حیات[۱۴]، طبعاً این اندیشه به ذهن می آید که مقصود او از شوق شوقِ آگاهانه است. ولی چنین می نماید که شوقی که در بُن فعالیت آدمی نهفته است، شوق ناآگاهانه است. و راسل در *تحلیل ذهن*، تحت تأثیر نظریهٔ روانکاوی، تأکید می ورزد که «همهٔ شوقهای ابتدائی ناخودآگاهانه است.»[۱۵]

اظهار میل طبیعی فی نفسه کارخوبی است، زیرا انسانها دارای «یك اصل کانونی رشد، یك انگیزهٔ غریزی هستند که ایشان را درجهت معینی راه می برد، همچنانکه درختان جویای نوراند.»[۱۶] ولی این تأیید میل طبیعی، که گاه ما را به یاد روسو می اندازد، نیاز به شرح و بسط دارد. اگر ما فقط از میل طبیعی تبعیت کنیم، در اسارت آن باقی می مانیم، و نمی توانیم محیط خود را به شیوه ای سازنده مهار کنیم. این ذهن یعنی اندیشهٔ غیرشخصی[۱۷] عینی است که در ارتباط با میل و غریزه، نقش انتقادی ایفا می کند و ما را قادر می سازد که بدانیم کدام میل نیاز به

۹. *اصول بازسازی اجتماعی*، ص ۵.

10. desire 11. anthropology 12. impulse

۱۳. *اصول بازسازی اجتماعی*، ص ۱۲.

14. vitality

۱۵. *تحلیل ذهن*، ص ۲۴. ۱۶. *اصول بازسازی اجتماعی*، ص ۲۴.

17. impersonal

سرکوب یا تغییر دارد چرا که با سایر امیال تعارض دارد یا از آن روی که محیط ارضاء آن را ناممکن یا نامطلوب می‌سازد. همچنین ذهن است که ما را به مهار کردن محیطمان تاحد معینی و به شیوه‌ای سازنده توانا می‌دارد. بدینسان راسل در حالی که درباب اصول «نشاط حیات» تأکید دارد، در مورد میل تأیید کلی ندارد.

پیشتر ملاحظه کردیم که راسل فعالیتهای انسانی را به دو سرچشمه یعنی میل و شوق نسبت می‌دهد. بعدها این فعالیتها را به «غریزه، ذهن و روح»[۱۸] منتسب می‌دارد. غریزه سرچشمهٔ نشاط حیات است، حال آنکه ذهن در ارتباط با غریزه نقش انتقادی ایفا می‌کند. روح مبدأ احساسات غیرشخصی است و ما را قادر می‌سازد که از حد جست‌وجوی ارضاء شخصی محض فراتر برویم و در غم و شادی دیگران همان قدر ذیعلاقه باشیم که در غم و شادی خود ذیعلاقه‌ایم، و دغدغهٔ خاطرمان سعادت نوع انسان به طور کلی باشد، و درخدمت اهدافی باشیم که به یك معنی فراانسانی هستند، نظیر حقیقت یا زیبایی، یا در مورد مردم دیندار: خدا.

شاید بتوانیم نظر پروفسور ج. باچلر[۱۹] را بپذیریم که می‌گوید از نظر راسل میل و شوق وجوه اساسی انگیزه‌های ابتدائی هستند، حال آنکه غریزه، ذهن و روح مقولاتی هستند که فعالیتهای انسانیی که ما می‌شناسیم در ذیل آنها رده بندی می‌شوند.[۲۰] به هر حال راسل در ذهن خود قائل به یکپارچگی مترقیانهٔ شوقها و میلها در تحت مهار ذهن، هم در فرد و هم در جامعه است. در عین حال در مورد نقش روح به عنوان توانایی احساس غیرشخصی تأکید دارد. چه «اگر زندگی قرار است کاملا انسانی بشود، باید به هدفی که به یك معنی خارج از حیات انسانی به نظر می‌رسد، خدمت کند.»[۲۱]

۴. رابطهٔ ارزشداوری با میل

راسل با آنکه در کتاب *اصول بازسازی اجتماعی*، هرچند با اندکی تردید، دنبالهٔ این رای مور را می‌گیرد که ما می‌توانیم از خوبی و بدی ذاتی معرفتی شهودی داشته باشیم، ولی این نظر را مدّتی درازپی نمی‌گیرد. فی المثل پس از آنکه دریك مقالهٔ مردم‌پسند به نام *اعتقاد من چیست*[۲۲] (۱۹۲۵) می‌گوید که زندگی خوب آن است که ملهم از عشق ورهیافته از معرفت باشد، توضیح می‌دهد که مرادش معرفت اخلاقی نیست. زیرا «فکر نمی‌کنم اگر دقیق سخن بگوییم، چیزی

۱۸. *اصول بازسازی اجتماعی*، ص ۲۰۵.

19. J. Buchler

۲۰. در *فلسفهٔ برتراند راسل*، ویراستهٔ پ. ا. شیلپ، ص ۵۲۴.

۲۱. *اصول بازسازی اجتماعی*، ص ۲۴۵.

22. *What I Believe*

به نام معرفت اخلاقی وجود داشته باشد.»[۲۳] اخلاق از علم با میل متمایز می‌شود نه با هیچ شکلی از معرفت. «به اهداف معینی میل پیدا می‌شود و رفتار درست آن است که منتهی به آن اهداف شود.»[۲۴] به همین ترتیب راسل در *طرحی از فلسفه* (۱۹۲۷) صریحاً می‌گوید که نظریهٔ مور را درباب اینکه خوبی یك کیفیت تعریف‌ناپذیر ذاتی است رها کرده است، و به تأثیری که کتاب روایح نظری[۲۵] (۱۹۲۶) سانتایانا در این باب در ذهن او داشته است اشاره می‌کند. اکنون بر آن است که خوب و بد «ناشی از میل»[۲۶] هستند. البته زبان یك پدیدهٔ اجتماعی است، وبه طور کلی ما می‌آموزیم که کلمهٔ «خوب» را به چیزهایی اطلاق کنیم که گروه اجتماعیِ متعلق به ماست. ولی «عمدتا ما چیزی را خوب می‌نامیم که مطلوب ما باشد، و چیزی را بد می‌نامیم که از آن کراهت داشته باشیم.»[۲۷]

اگر به آنچه گفتیم اکتفا کنیم، درواقع روایت بسیار ساده ای ازموضع اخلاقی راسل به دست داده ایم. باید گفت که عنصرِ اصالت فایده در آراء اخلاقی اولیهٔ او، یعنی عنصری که بین او ومور مشترك است، تغییرناپذیر مانده است. به این شرح که همچنان اعمالی را درست می‌داند که نتایج خوب به بار آورند، و اعمالی را بد می‌داند که نتایج بد به بار آورند. و در همین حوزهٔ محدود، معرفت ممکن الحصول است. فی المثل اگر دونفر موافقت کنند که فلان هدف موسوم به x مطلوب است و لذا خوب است، کاملا می‌توانند درباب عمل یا اعمال ممکنی که بیشتر از همه محتمل نیل به چنین هدفی است، بحث کنند. و علی الاصول می‌توانند به نتیجهٔ متفقٌ علیهی که نمایانگر معرفت محتمل باشد برسند.[۲۸] ولی هرچند چنین زمینه‌ای اخلاقی است، معرفت حاصله به هیچ وجه فرق خاصی با معرفت وسائط مناسب برای نیل به غایت معین دریك زمینهٔ غیر اخلاقی ندارد. به عبارت دیگر، این مورد، نوع خاصی ازمعرفتِ موسوم به «اخلاقی» نیست.

باری هنگامی که از وارسی وسائط مناسب برای نیل به یك هدف معین، به ارزشداوری درباب خود آن اهداف بازمی‌گردیم، موقعیت فرق می‌کند. پیشتر ملاحظه کردیم که راسل یك وقت بر آن بود که تفاوتهای عقیده ای درباب ارزشها چندان بزرگ نیست که قول به این را که ما می‌توانیم از خوبی و بدی ذاتی معرفت بیواسطه داشته باشیم، یعنی قول به شهود اخلاقی را، نامعقول بگرداند. ولی این نظر را وانهاد و به این نتیجه رسید که تفاوت عقیده درباب ارزشها

۲۳. *اعتقاد من چیست*، ص ۳۷. ۲۴. پیشین، ص ۴۰.

25. *Winds of Doctrine*

۲۶. *طرحی از فلسفه*، ص ۲۳۸. ۲۷. پیشین، ص ۲۴۲.

۲۸. یعنی معرفت قطعی یا برهانی نخواهد بود. ولی معرفت علمی هم معرفت قطعی نیست.

اساساً منوط به «سلیقه‌هاست، نه وابسته به هیچ حقیقت عینی.»[۲۹] اگر فی المثل کسی به من بگوید ظلم چیز خوبی است،[۳۰] البته من می‌توانم با او توافق داشته باشم، یعنی در مورد برشماردن نتایج عملی چنین حکمی. ولی اگر همچنان برسر حکم خویش بایستد، حتی وقتی که دریابد این سخن واقعاً چه معنایی دارد، من نمی‌توانم هیچ دلیل نظری درباب اینکه ظلم بداست، ارائه کنم. هر «برهانی» که من اقامه کنم فی‌الواقع تدبیری است اقناعی که برای تغییردادن تمایلات او اندیشیده شده است. واگر آن برهان ناموفق باشد، دیگر چیزی نمی‌توان گفت. روشن است که اگر کسی بگوید که حکم ارزشی معینی را از حکم ارزشی دیگری استنتاج کرده است، و شنونده فکر کند که استنتاج ادعائی او منطقاً غلط است، می‌تواند این نکته را نشان دهد. واگر مقصود کسی از «x خوب است» فقط این باشد که x نتایج تجربی معینی به بار می‌آورد، ما می‌توانیم درباب اینکه آیا x در عمل چنین نتایجی به بار می‌آورد یا نه بحث و احتجاج کنیم.

زیرا این امر یك موضوع تجربی محض است. ولی آن کس احتمال ندارد بگوید، حتی دراین صورت، که «x خوب است» مگر اینکه همهٔ نتایجش را تأیید کند. و تأییدش طبعاً بیانگر یك میل یا سلیقه است. بنابراین در تحلیل آخر سرانجام به نقطه‌ای می‌رسیم که دلیل نظری یا نقیض نظری دیگر نقشی ایفا نمی‌کند.

موضوع را می‌توان به این نحو روشن‌تر کرد. راسل گاه تلویحاً چنین اظهار داشته است که به عقیدهٔ او احکام ارزشی موضوع سلیقهٔ شخصی محض هستند، بی‌آنکه به هیچ وجه از کسی به کسی تعمیم یابد. ولی قطعاً این عقیدهٔ حساب شدهٔ او نیست. به نظر او احکام ارزشی فی‌الواقع فحوای خطابی[۳۱] دارند. گفتن اینکه «x خوب است» برابر با گفتن این است که «چنین باد که همه x را مطلوب بیابند»، و گفتن اینکه «y بد است» برابر باگفتن این است که «چنین باد که همه از y کراهت داشته باشند.»[۳۲] واگر این تحلیل پذیرفته شود، پیداست که «ظلم بد است» وقتی که به معنی «چنین باد که هرکس از ظلم کراهت داشته باشد» گرفته شود، دیگر قابل توصیف به صدق و کذب نیست. همان طور که «چنین باد که همه کس قدر شراب خوب

۲۹. دین و علم (۱۹۳۵)، ص ۲۳۸.

۳۰. این گزاره که «من فکر می‌کنم ظلم خوب است» یا «من ظلم را تأیید می‌کنم» می‌تواند یك گزارهٔ تجربی معمولی باشد و به واقعیت روانی خاصی مربوط باشد. ولی «ظلم علی‌الاطلاق خوب است» یك ارزشداوری یا حکم ارزشی است.

31. Optative mood

۳۲. راسل در *پاسخهایی به انتقاد* *Replies to Criticism* می‌گوید: «فکر نمی‌کنم که حکم اخلاقی *صرفاً* بیانگر شوق باشد؛ در این مورد با کانت موافقم که چنین حکمی باید عنصری از کلیّت داشته باشد.» *فلسفهٔ برتراند راسل*، ویراستهٔ شیلپ، ص ۷۲۲.

ارغوانی را بدانند» از همین قرار است. لذا دیگر مسألهٔ اثبات اینکه حکم «ظلم بداست» صادق است یا کاذب، مطرح نیست.

پیداست که راسل کاملا آگاه است که به یك معنی اینکه کسی قدرشراب خوب را بداند یانه، چندان اهمیتی ندارد، حال آنکه تأیید کردن یا نکردن مردم از ظلم حائز اهمیت بسیار است. ولی او این ملاحظات عملی را در مورد مسألهٔ محضاً فلسفیِ تحلیل درست ارزشداوری نامربوط می‌داند. اگر من بگویم «ظلم بد است» پیداست که هرچه در توان دارم به کار می‌برم که مواظب باشم تعلیم و تربیت به راهی نیفتد که این عقیده را تشویق کند که ظلم قابل ستایش است. ولی اگر تحلیل راسل را از ارزشداوری بپذیرم، باید اذعان کنم که ارزشگذاری من در مورد ظلم نظراً قابل اثبات نیست.

باری راسل گاه از این نظر که به معتقدات اخلاقی اش بیان شدید و غلیظ داده است، مورد انتقاد قرار گرفته است، چنانکه گویی این نحوه بیان با تحلیل او از ارزشداوری ناسازگار است. ولی او می‌تواند این پاسخ آشکار را به منتقدانش بدهد، و داده است، که از آنجا که به عقیدهٔ او احکام ارزشی بیانگر میل هستند، واو خود میل شدیدی دارد، لذا در بیان شدید و غلیظ دادن به آنها ناسازگاریی نیست. و این پاسخ دراین مورد کاملا معتبر به نظر می‌رسد. در عین حال، وقتی که به یاد می‌آوریم او آماده است که بعضی نحوه رفتارها را محکوم کند، نظیر رفتار با زندانیان شوربخت آشوویتس ــ حتی اگر ثابت شود که چنین رفتاری سرانجام به سود نوع بشر است و به سعادت همگانی می‌افزاید ــ احساس می‌کنیم که اودرهر حال چنین می‌اندیشد که بعضی چیزها ذاتاً بداند، اعم از اینکه سایر مردم فکر کنند که آنها بداند یا نه.

در واقع به نظر می‌رسد که خود راسل شك دارد که موضوع از این قرار باشد. زیرا پس از بیان اینکه بین نظریهٔ اخلاقی اش و بیان شدید و غلیظ ترجیحات اخلاقی ناسازگاری منطقی نمی‌بیند، می‌افزاید که هنوز کاملا راضی نیست. نظریهٔ اخلاقی خود او و او را راضی نمی‌کند، ولی نظریات اخلاقی سایرین را حتی کمتر رضایت بخش می‌یابد.[۳۳] لذا شاید بتوانیم بگوییم راسل در حالی که خوش دارد که بتواند به اندیشهٔ خوبی‌وبدی ذاتی رجعت کند، در عین حال معتقد است که یك فلسفهٔ واقعاً تجربی و علمی نه می‌تواند ویژگی تعریف ناپذیرِ خوبی مور را کشف کند، نه قائل به اصول اخلاقی بدیهی باشد. یك اعتراض محتمل به تحلیل راسل از ارزشداوری این است که او به هیچ وجه بیان نمی‌کند که وقتی مردم عادی چنین احکامی صادرمی کنند در مورد گفتهٔ خود چه فکر می‌کنند. ولی راسل هرگز کسی نبوده است که درباب اینکه مردم غیرفیلسوف چه می‌اندیشند نگران باشد. همچنین هرگز شیفتهٔ «زبان عرفی» نبوده

۳۳. مقایسه کنید با *فلسفهٔ برتراند راسل*، ویراستهٔ شیلپ، ص ۷۲۴.

است. باری جای تعجب نیست اگر بعضی فیلسوفان اخلاقی جوانتر[۳۴] کوشیده باشند که روایتی از احکام ارزشی به دست بدهند که توجه بیشتری به زبان عرفی و فحواهای آن داشته باشد، و درعین حال از دوباره به میان آوردن ویژگی تعریف‌ناپذیر و ناطبیعی مور پرهیز کرده باشد.

۵. علم اجتماعی و قدرت

لااقل یك بخش از اخلاق هست که راسل متعلق به فلسفه به معنی دقیق کلمه می‌داند و آن تحلیل ارزشداوری است. یعنی این آموزه که برای نمایاندن صورت منطقی چنین احکامی، شخص باید آنها را در وجه خطابی، و نه اخباری، ادا کند. ولی نظریهٔ اجتماعی و سیاسی، ازنظر راسل به کلی در خارج از حوزهٔ فلسفه به معنی الاخص قرار می گیرد. لذا، هرچند ممکن است که هیچ نگفتن درباب آنها غریب بنماید، پرداختن اجمالی و گذرا به آنها نیازی به توجیه ندارد.

راسل در مقالهٔ مشهوری که در سال ۱۹۰۲ نوشته است از «جباریت قدرت ناانسانی»[۳۵]، یعنی بی‌تفاوتی شگرف طبیعت نسبت به آرمانها و ارزشهای انسانی سخن می گوید و پرستش قدرت بی محابا، زور وستایش نظامیگری را محکوم می کند. او پشت کردن انسان را به این قدرت بیفکر، و نیز ایجاد حوزهٔ ارزشهای آرمانی مختص انسان را به دست انسان، ولو اینکه این حوزه نهایتاً محکوم به نابودی محض باشد، پیش‌بینی می کند. بنابراین شاید در بادی نظر تعجب‌آور باشد که می بینیم راسل درسال ۱۹۳۸ می گوید اقتصاددانانی که فکر می کنند منافع شخصی اساسی‌ترین انگیزه در زندگی اجتماعی است اشتباه می‌کنند، و به نظر او اساسی‌ترین مفهوم در علم اجتماعی مفهوم قدرت است.[۳۶] زیرا اگر کلمهٔ «قدرت» به همان معنایی که راسل در ۱۹۰۲ آن را محکوم کرد تعبیر و تفسیر شود، لاجرم چنین نتیجه می‌دهد که او در سال ۱۹۳۸ یا از بن وریشه عقایدش را تغییرداده است. یا انسانها را وادار می کند که به زندگی اجتماعی و سیاسی پشت کنند، و این چیزی است که بسیار از قصد او به دور است.

فی‌الواقع راسل همواره از «قدرت بی محابا» بیزار بود و عشق به قدرت به خاطر قدرت را محکوم می‌شمرد. وقتی می گوید قدرت اساسی‌ترین مفهوم در علم اجتماعی است و قوانین پویایی اجتماعی جز بر وفق آن قابل بیان نیست، معنای مرادش از این کلمه «ایجاد آثار مطلوب»[۳۷] است. و هنگامی که می گوید هرچند اشتیاق به کالاهای مصرفی و رفاه مادی قطعاً

۳۴. در این مورد، از جمله به آقای ر. م. هیر R. M. Hare از دانشگاه آکسفورد می‌اندیشم.

۳۵. *عرفان و منطق*، ص ۴۹. (همچنین *مقالات فلسفی*، ص ۶۲)

۳۶. مقایسه کنیدبا *قدرت: یك تحلیل اجتماعی نوین* (۱۹۳۸) *Power: A New Social Analysis* ص ۱۰. به این اثر از این پس اختصاراً به صورت *قدرت* اشاره خواهد شد.

۳۷. *قدرت*، ص ۳۵.

در زندگی انسان نقش دارند، عشق به قدرت از آنها اساسی‌تر است، مرادش از «عشق به قدرت»، «میل به توانایی ایجاد آثار مطلوب در جهان خارج، اعم از انسانی یا ناانسانی است.»[۳۸] اینکه آیا عشق به قدرت بدین معنی خوب است یا بد، منوط به ماهیت آثاری است که یك فرد یا گروه می‌خواهند ایجاد کنند.

موضوع را می‌توان بدین شیوه نیز طرح کرد. راسل در کتاب قدرت بر آن است که انرژی اساسی‌ترین مفهوم در فیزیك است. سپس در صدد جست‌وجوی یك مفهوم اساسی در علم اجتماعی برمی‌آید و آن را در قدرت می‌یابد. و از آنجا که قدرت، همانند انرژی، مدام از شکلی به شکل دیگر درمی‌آید، او این وظیفه را برای علم اجتماعی قائل می‌گردد که قوانین دگرگونی یا تبدیل صورت قدرت را کشف کند. ولی راسل هرچند نظریهٔ اقتصادی تاریخ را به عنوان نظریه‌ای غیرواقع‌بینانه رد می‌کند، یعنی بر آن است که این نظریه نقش انگیزه ـ نیرو را در زندگی اجتماعی به حداقل می‌رساند، ولی نمی‌کوشد که همهٔ کار و کوششهای بشر را بر وفق قدرت رده‌بندی کند. فی‌المثل، امکان دارد که معرفت‌جویی به خاطر قدرت، یعنی کنترل انجام شود؛ و چنین میلی در علم جدید ابعاد گسترده‌ای یافته است. ولی ممکن هم هست که معرفت‌جویی با روحیه‌ای متأمل و به خاطر عشق به متعلق معرفت انجام گیرد. فی‌الواقع «عاشق، شاعر و عارف رضای خاطر کاملتری از آنچه جویندهٔ قدرت می‌تواند تصورش را بکند به دست می‌آورند، همین است که می‌توانند در متعلقِ عشق خویش آرامش یابند.»[۳۹]

اگر قدرت به عنوان ایجاد آثار مطلوب تعریف شود و عشق به قدرت همانا اشتیاق به ایجاد چنین آثاری باشد، لاجرم چنین نتیجه می‌دهد که قدرت فی نفسه هدف نیست، بلکه وسیله‌ای برای نیل به هدفی در ورای خویش است. و به عقیدهٔ راسل «هدف غائی کسانی که قدرت دارند (و ما همه بهره‌ای از آن داریم) باید اعتلای تعاون اجتماعی، نه در یك گروه درقبال گروه دیگر، بلکه در کل نوع انسانی باشد.»[۴۰] دموکراسی به عنوان سنگری دربرابر کاربرد خودکامانهٔ قدرت اقامه شده است.[۴۱] و آرمان تعاون اجتماعی در کلِ نوع انسان به عنوان مؤدّی به مفهومی از حکومت جهانی که حجیت و قدرت جلوگیری از بروز تخاصم بین ملتها را دارد، ارائه شده است.[۴۲] علم به اتحاد جهان درسطح تکنولوژیك مدد رسانده است. ولی سیاست

۳۸. پیشین، ص ۲۷۴. ۳۹. نگرش علمی (۱۹۳۱)، ص ۲۷۵. ۴۰. قدرت، ص ۲۸۳.

۴۱. راسل را می‌توان سوسیالیست نامید؛ ولی خود او بر مخاطرات سوسیالیسم به هنگامی که از دموکراسی کارآمد جدا افتاده باشد، تأکید می‌ورزد.

۴۲. اگر راسل در سالهای اخیر توجه بیشتری به مبارزه در راه خلع سلاح هسته‌ای معطوف می‌دارد تا در راه حکومت جهانی، این امر بیشك از آن است که چشم‌انداز نیل به حکومت جهانیِ کارآمد به طبق توافق، به نظر بعید می‌آید، حال آنکه جنگ جهانی انتحارگونه هرآن ممکن است درگیرد.

درپشت سر علم لنگان لنگان پیش می‌رود. ما هنوز یك سازمان جهانی کارآمد که قادر به کاربرد بهره های علم ودرعین حال قادر به دفع شروری که ممکن است علم به بار آورد پیدا نکرده ایم.

البته از آنچه گفتیم چنین بر نمی آید که از نظر راسل سازمان اجتماعی تنها هدف ارزشمند زندگی است. در واقع آن هم فی نفسه وسیله است، نه هدف؛ وسیله‌ای برای اعتلاء زندگی خوب. انسان تمایلات تملك و چپاول دارد؛ و این یکی از وظایف اساسی دولت است که بروز این تمایلات را در افراد و گروهها مهار کند، همچنانکه مهار این تمایلات از ناحیهٔ دولتها وظیفهٔ یك حکومت جهانی است. ولی انسان دارای تمایلات خلاقانه هم هست «تمایلاتی که چیزی به جهان بیفزاید که ازدیگری گرفته نشده است.»[۴۳] و این وظیفهٔ حکومت و قانون است که بیان و بروزچنین تمایلاتی را تسهیل کند، نه اینکه فقط آنها را تحت کنترل درآورد. این اندیشه وقتی که به حکومت جهانی اطلاق گردد، بدین معني است که ملل مختلف باید برای پیشبرد فرهنگ و شیوه های زندگی خویش آزاد باشند.

تحلیل راسل از پویایی اجتماعی بر وفق اندیشهٔ قدرت بیشك به خاطرساده سازی بیش از حدش در معرض انتقاد است. ولی نکته ای که باید مورد تأمّل قرار گیرد این است که اوهمواره و یکنواخت امر واقع را تابع ارزش قرار داده است، بدین معنی که همیشه بر اولویت اهداف اخلاقی و نیاز به سازماندهی جامعهٔ انسانی با نظر به تسهیل پرورش هماهنگ شخصیت انسانی، تأکید ورزیده است. چندان لازم نیست بیفزاییم که راسل ادعا نمی کند که داوریهایش درباب اهداف اخلاقیِ سازمان اجتماعی و سیاسی و راجع به عوامل تشکیل دهندهٔ زندگی خوب، از تحلیل خود او از ارزشداوری، معاف است. او اذعان دارد که این احکام، آرزوها و صوابدیدهای شخصی را بیان می کند. و البته درست به همین دلیل است که آنها را مربوط به فلسفه ــ به معنی دقیق کلمه ــ نمی‌داند.

۶. موضع راسل در قبال دین

جز بیان این نکته که راسل در سنین نوجوانی اعتقاد به خدا را ازدست داد، هنوز چیزی درباب موضع او در قبال دین نگفته ایم. جست و جوی یك فلسفهٔ دین عمیق در آثار او جست و جوی عبثی است. ولی از آنجا که بارها به این موضوع اشاره کرده است، مناسب است که یك توصیف کلی از آراء و اندیشه‌های او دراین باب به دست دهیم.

هرچند راسل همانند ج. ا. میل آشکارا چنین می اندیشد که وجود شر و رنج در جهان ایرادی پاسخ ناپذیر در اعتقاد به خدایی که به خیرخواهی نامتناهی و قدرت مطلقه وصف شده

۴۳. حجیّت وفرد *Authority and Individual* (۱۹۴۹)، ص ۱۰۵. راسل دراین کتاب از مسألهٔ تلفیق همبستگی اجتماعی با آزادی فردی در پرتو امکانات عینی بحث می کند.

است ایجاد می کند، ولی مدعی نیست که وجود نداشتن یك موجود الوهی فراتر از جهان قابل اثبات است. اگر تعبیر فنی به کار ببریم باید بگوییم که او لاادری[۴۴] است. در عین حال اعتقاد ندارد که دلیلی واقعی بر وجود خداوند درکار باشد. و در واقع از سراپای فلسفهٔ او لایح است که براهین سنتی اثبات وجود خداوند را طرد و تخطئه می کند. در یك تحلیل پدیدارشناختی از علّیت، هیچ استنتاج علّی بر وجود یك موجود فراپدیداری نمی تواند معتبر باشد. و اگر «نظم، وحدت و تداوم به راستی همان قدر اختراعات انسانی باشند که فهرستها ودایرة المعارفها هم همین طورند»،[۴۵] ما نمی توانیم با تکیه بر برهانی که مبتنی بر نظم و غائیت درجهان باشد چندان کاری از پیش ببریم. اما در مورد براهین استنباط شدهٔ بعضی از دانشمندان جدید، فی المثل هیچ چیز در تکامل مؤید این فرضیه نیست که تکامل نمایانگر قصد و هدف الوهی است. و حتی اگر این تز ثابت شود که جهان آغاز زمانی داشته است، ما حق نداریم که از آن چنین نتیجه بگیریم که جهان آفریده شده است. چه ممکن است که خود به خود آغاز شده باشد. شاید غریب بنماید که جهان خود به خود آغاز شده باشد «ولی هیچ قانونی در طبیعت نیست که دلالت براین امرداشته باشد که هرآنچه به نظر ما غریب می نماید نباید رخ بدهد.»[۴۶]

با این همه، هرچند راسل فکر نمی کند که دلیلی بر وجود خداوند وجود داشته باشد، این نکته را روشن کرده است که عقیده به خداوند، فی نفسه، بیش از اعتقاد به وجود جن و پری خصومت او را برنمی انگیزد. این اعتقاد صرفاً نمونهٔ یك عقیدهٔ آرامبخش ولی اثبات نشده به یك موجود فرضی است، که ضرورتاً شهروندان را بیشتر از کارهای دیگر از راه به در نمی کند. حملات راسل عمدتاً متوجه شخصیتهای دینی مسیحی است که به نظر او بیشتر زیان به بار آورده اند تا سود، و نیز معطوف به علم کلام است و این تا به آنجاست که در جهت تأیید زجر و تعقیب مذهبی و جنگهای دینی و سد راه کاربرد بعضی وسائل در راه بعضی اهداف که به نظر او مطلوب است واقع گردیده است. درعین حال راسل با آنکه غالباً به شیوهٔ ولتری می نویسد، صرفاً از اعقاب روحانی *له فیلو زوف* (= فیلسوفان روشنگری) نیست. او برای آنچه ما عاطفهٔ دینی ورهیافت دینی سنجیده به زندگی می نامیم، ارزش قائل است. و اگر بخواهیم اورا قائل به دینی بدانیم، دین او اعتقاد به حیات «روح» است آنچنانکه در *اصول بازسازی اجتماعی* تصویر و توصیف گردیده است. این کتاب در سال ۱۹۱۶ انتشار یافته، ولی در تاریخی متأخرتر چنین گفته است که اظهار دین شخصی اش که به نظرش «چندان ناخشنود کننده هم نمی آید، همان است که در *بازسازی اجتماعی* بیان گردیده است.»[۴۷]

44. agnostic

۴۵. نگرش علمی، ص ۱۰۱.   ۴۶. پیشین، ص ۱۲۲.

۴۷. *فلسفهٔ برتراند راسل*، ویراستهٔ شیلپ، ص ۷۲۶.

مجادلهٔ راسل با مسیحیت ارتباطی به بحث ما دراینجا ندارد. کافی است یادآور شویم که هرچند گاه گاه فی‌المثل به آرمان محبت و برداشت مسیحیت از ارزش فرد انسانی احترام می گذارد، ولی حمله کردن او نمایان‌تر است تا حرمت نهادنش. و درحالی که توجه همگان را به نقاط سیاه و آشنایی در تاریخ مسیحیت جلب می کند، ولی بنا را بر اغراق می گذارد و گاه دقت را فدای طنز و طعن می گرداند. آنچه با بحث ما در اینجا بیشتر ارتباط دارد این ملاحظه است که او هرگز نکوشیده است که به نحوی منظم آنچه را که در دین ارزشمند می‌داند از عقاید کلامی جدا کند. اگرچنین کاری کرده بود، چه بسا تأملاتی ثانوی راجع به موضع خویش می کرد، هرچند شاید این توقع زیاده از حد باشد که انتظار داشته باشیم او به نحو جدی از خود بپرسد که آیا خدا به یك معنی به صورت پیشفرض نهانی بعضی از مسائلی که خود او پیش کشیده مطرح نبوده است.

۷. ماهیت فلسفه طبق برداشت راسل

امکان ندارد که بتوان نظر راسل را دز باب ماهیت فلسفه در گزاره ای موجز بیان کرد. زیرا او، در مواقع مختلف، به شیوه های مختلف سخن می گوید.[۴۸] و او هرگز کسی نبوده است که همهٔ سرنخها را به دست بگیرد و به تفصیل نشان دهد که پیوند آنها با یکدیگر چیست و چگونه طرح معقولی را تشکیل می‌دهند. بلکه بیشتر پروای پرداختن به موضوع بعدی (جز موضوعی که دردست دارد) را داشته است. درعین حال به نظرم پی بردن به اینکه چگونه راسل ناگزیر شده است که آراء مختلفی دربارهٔ ماهیت و دامنهٔ فلسفه بیان کند، دشوار نباشد. همچنین کشف عناصر ثابت دربرداشت او از فلسفه هم دشوار نیست.

تا آنجا که مایه و انگیزهٔ اساسی فلسفه مطرح است، فلسفه همواره برای راسل معرفت جویی، یعنی جست و جوی حقیقت عینی بوده است. و این اعتقاد را ابراز داشته که یکی از وظایف عمدهٔ فلسفه دریافتن و تفسیر کردن جهان است، وحتی تاحد مقدور، کشف ماهیت غائی واقعیت. آری راسل معتقد است که فیلسوفان در عمل غالباً در مقام اثبات معتقدات پیش اندیشیده وپیش دریافته هستند؛ و به قول مشهور برادلی اشاره کرده است که می گوید مابعدالطبیعه همانا یافتن دلایل بد برای آن چیزی است که انسان بالغریزه بدان معتقد است. همچنین معتقد است که عملا بعضی از فلاسفه اندیشه‌ها وبراهینی به کار برده‌اند تا عقاید آرامبخشی را که به نظر آنها دارای ارزش پراگماتیك می آمده محرز گردانند. به علاوه، درمقام

۴۸. البته راسل هم به اندازهٔ هرکس دیگر در تغییردادن نظر خویش آزاد است. ولی قطع نظر از این امر، باید به یاد داشت که نظر به اظهاراتی که اگر مجرداً ملحوظ گردد، به سختی قابل جمع با یکدیگرند، دریك زمینهٔ معین به دلایل جدلی، گاه در مورد یك جنبه از یك موضوع مبالغه می کند.

مقایسهٔ اهداف و آرزوهای فلسفه با نتایج حاصلهٔ واقعی، گاه چنان سخن گفته است که گویی تنها وسیلهٔ کسب چیزی است که به حق می تواند معرفت نامیده شود. ولی اینها همه این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که نظر به آنچه باید رهیافت، انگیزه و اهداف فیلسوف باشد، راسل نظرگاهی داشته است که به نحو معقول می توان آن را نظرگاه سنتی نامید. این امر درنوشته های اولیهٔ او آشکاراست؛ همچنین درحملهٔ بعدی او به فلسفهٔ زبانی نیز مشهور است، یعنی به فلسفه ای که انحصاراً درهوای طرح ریزی زبان باصطلاح عرفی است؛ ودلیل او دراین حمله این بوده است که فیلسوفان این نحله وظیفهٔ مهم تعبیر و تفسیرکردن جهان را وانهاده اند.[۴۹]

با این همه، چنانکه پیشتر اشاره کرده ایم، روشی که راسل بیشترین تأکید را در مورد آن دارد تحلیل است. این روش در فلسفهٔ عمومی بدین معنی است که فیلسوف کار خود را با مجموعه ای از معرفت مشترك، یا آنچه معرفت انگاشته می شود، آغاز می کند. این معرفت داده های اورا تشکیل می‌دهد. او سپس این مجموعهٔ پیچیدهٔ معرفت را که در گزاره هایی تاحدّي مبهم و اغلب منطقاً مستقل بیان شده است به تعدادی گزاره که می کوشد حتی‌المقدور ساده و دقیق باشد، تقلیل می‌دهد. اینها سپس در زنجیره های قیاسیی آراسته می گردند که منطقاً برگزاره های ابتدایی خاصی که همان مقدمه‌ها هستند استواراند. کشف این مقدمه‌ها متعلق به فلسفه است؛ ولی استنتاج مجموعهٔ معرفت مشترك از آنها، متعلق به ریاضیات است، «به شرط اینکه «ریاضیات» به معنای موسّعی درنظر گرفته شود.»[۵۰] به عبارت دیگر فلسفه به مدد تحلیل منطقی از امر نسبتاً عینیِ پیچیده به آنچه ساده تر و انتزاعی تر است سیرمی کند. بدینسان با علوم تخصصی فرق دارد، که از بسیط به مرکب سیر می کنند. همچنین با ریاضیات قیاسی محض فرق دارد.

ولی فیلسوف ممکن است دریابد که بعضی ازمقدمه های منطقی نمای مجموعهٔ مشترکی از معرفت مفروض خود در معرض شك هستند. و میزان احتمال هرنتیجه‌ای مبتنيِ بر میزان احتمال مقدمه ای است که بیشتر درمعرض شك است. بدینسان تحلیل منطقی صرفاً در خدمت کشف گزاره ها یا مقدمه‌های ضمنيِ ابتدایی نیست. بلکه در خدمت کمك به ما برای برآورد میزان احتمال متعلق به آنچه عرفاً معرفت خوانده می شود، یعنی نتایج مقدمه‌ها نیز هست.

در این امر کمتر شك هست که روش تحلیل روشی بود که ازطریق کارش درمنطق ریاضی به نظر اورسید. و بدینسان این امر قابل فهم است که اوازمنطق به عنوان جوهر فلسفه سخن گفته و اعلام داشته است که هرمسألهٔ فلسفی، چون درست تحلیل شود، دریافته می شود که یا واقعاً مسألهٔ فلسفی نیست، یا اینکه مسألهٔ منطقی است، یعنی مسأله‌ای وابسته به تحلیل منطقی

۴۹. *سیر تکاملی فلسفی من*، ص ۲۳۰. ۵۰. *علم ما به جهان خارج*، ص ۲۱۴.

است.[۵۱] این تحلیل ملهم از اصل اقتصاد یا استرهٔ اوکام است و منتهی به اتمیسم منطقی می گردد.

پیشتر همچنین اشاره کردیم که راسل به این نظریهٔ ویتگنشتاین، که گزاره های منطق صوری وریاضیات محض نظامهایی از «همانگویی» هستند، ایمان آورد. واگر از این نظرگاه به موضوع بنگریم کاملا فهمیده می شود که چرا بر تفاوت بین منطق و فلسفه تأکید کرده است. فی المثل می گوید: «به نظر من منطق بخشی از فلسفه نیست.»[۵۲] ولی قول به اینکه منطق صوری، به عنوان منظومه ای (= سیستمی) از همانگوئیها، خارج از حوزهٔ فلسفه قرار می گیرد، البته با اصرار درباب اهمیت تحلیل منطقی یعنی تحلیل فروکاهشی که همواره صفت ممیزهٔ اندیشهٔ راسل بوده است، قابل جمع نیست. حق این است که راسل هرچه از اثر اولیه اش درمنطق ریاضی بیشتر فاصله گرفته است، کمتر مایل به این بوده است که از منطق به عنوان جوهر فلسفه سخن بگوید. و هرچه بیشتر برخصلت استعجالیِ فرضیه های فلسفی تأکید ورزیده شکاف بین فلسفه و منطق به معنی دقیق کلمه را بیشتر کرده است. بدینسان این مسأله که بگوییم در نگرش راسل تحولی رخ نداده است منتفی است. این نکته را هم باید افزود که راسل، چندی پس از قول به اینکه منطق جوهر فلسفه است، اعلام داشته است که منطق به هیچ وجه جزو فلسفه نیست. در عین حال باید به یاد داشته باشیم که وقتی راسل اولین قول از این گزاره ها را به زبان آورد، مرادش ــ لااقل تاحدودی ــ این بود که روش فلسفه همان روش تحلیل منطقي است، یا باید باشد. و هرگز عقیده اش به ارزش این روش را وانتهاد.

باری هرچند راسل دوباره اعتقادش به ارزش تحلیل فروکاهشی را، که صفت ممیزهٔ اندیشهٔ اوست، بازیافته است، و از این نوع تحلیل دربرابر انتقادهای اخیردفاع کرده است، این امر هم غیرقابل انکاراست که برداشت کلی او از فلسفه تحول معتنابهی یافته است. پیشتر ملاحظه کردیم که زمانی بود که او بین روش فلسفی ازیك سو، وروش علمی ازسوی دیگر، فرق فارقی قائل بود. بعدها می بینیم که می گوید فیلسوف باید «اصول وروشها و مفاهیم کلی را»[۵۳] از علم فرابگیرد. به عبارت دیگر، تأملات راسل درباب رابطهٔ بین فلسفه و علم، تأملاتی که متأخّر از کارش در منطق ریاضی و نخستین برداشتش از تحلیل فروکاهشی و کاربردآن بود، تأثیر معتنابهی دربرداشت کلی او از فلسفه گذارد. بدینسان باید گفت در زمانی که اظهار می داشت منطق جوهر فلسفه است، می خواست این نکته را برساند که اگر مسائل فلسفی به درستی تحلیل شوند و به پرسشهای دقیق و جمع و جور تحویل یابند، می توانند یك به یك حل شوند. با این همه، بعدها درمورد نیاز به ارائهٔ فرضیه های موقّت و قاطع تأکید ورزید. در عین حال گهگاه

۵۱. مقایسه کنید با: *علم ما به جهان خارج*، ص ۴۲. ۵۲. *معرفت انسانی*، ص ۵.
۵۳. *طرحی از فلسفه*، ص ۲.

این تمایل مشهور را از خود نشان داده است که توانایی فیلسوف را در یافتن راه حلهای واقعی برای مسائل مطروحهٔ خویش مورد چون و چرا قرار دهد. شاید بیانات ذیل درباب نظر راسل راجع به رابطهٔ بین فلسفه و علوم تجربی بتواند اظهارنظرهای مختلف او را مفهوم‌تر گرداند.

طبق نظر راسل، فلسفه علم را مسلّم می‌گیرد، بدین معنی که فلسفه باید بر بنیاد معرفت تجربی بناشود.[۵۴] بنابراین فلسفه به یك معنی باید از علم فراتر رود. آشکار است که فیلسوف در حل مسائلی که وابسته به علم شناخته شده است، در موضعی بهتر از موضع دانشمند نیست. بنابراین باید در حلّ مسائل خاص خویش بکوشد و کارخاص خود را انجام دهد. ولی این کار چیست؟

راسل گفته است که مهمترین بخش فلسفه عبارت است از انتقاد و روشنگری مفاهیمی که غائی انگاشته می شود و به شیوهٔ غیرانتقادی پذیرفته گردیده است.[۵۵] این برنامه با این حساب شامل بررسی انتقادی و «توجیه» استنتاج علمی، که به آن درفصل پیش اشاره شد، می گردد. ولی شامل انتقاد و روشنگری مفاهیم بنیادینی چون ذهن و اعیان فیزیکی نیز هست. و برآوردن این وظیفه، طبق تلقی راسل، چنانکه ملاحظه کردیم، مؤدّی به تعبیر و تفسیر اذهان و اعیان فیزیکی به عنوان ساخته‌های منطقی حاصل از رویدادها می شود. ولی همچنین ملاحظه کردیم که راسل تحلیل فروکاهشی را دراین زمینه صرفاً یك کوشش زبانی، یعنی صرفاً وابسته به یافتن یك زبان بدیل درقبال زبان مربوط به اذهان و اعیان فیزیکی نمی‌داند. تحلیل در معنای حقیقی‌اش ناظر به معرفت واپسین سازه های جهان است. و موجودات مطروحه در علم فیزیك، یعنی اتمها، الکترونها و نظایر آنها، خود به عنوان ساخته‌های منطقی تعبیر می شوند. بنابراین تحلیل فلسفی فراتر از علم نمی‌رود، بدین معنی که نمی کوشد تا مفاهیم مبهمی را که علم مسلّم گرفته است روشن کند. درسطح علمی، مفهوم اتم مبهم نیست، یا اگر هست، بعید است که وظیفهٔ فیلسوف روشن کردن آن باشد. فلسفه بدین معنی فراتر از علم می‌رود که فرضیهٔ هستی شناختی یا مابعدالطبیعی پیش می نهد.

بنابراین به هیچ وجه شگفت آور نیست که راسل تأکید کرده باشد که یکی از وظایف فلسفه پیش نهادن فرضیه‌های جسورانه راجع به جهان است. ولی در اینجا پرسشی پیش می آید. آیا این فرضیه‌ها را انحصاراً باید فرضیه‌هایی انگاشت که علم هنوز در موقعیتی نیست که اثبات یا رد کند، با آنکه علی‌الاصول باید چنین کاری بکند؟ یا آیا فیلسوف در مقامی است که باید فرضیه‌هایی پیش بنهد که علی‌الاصول به مدد علم تحقیق ناپذیر است؟ به عبارت دیگر آیا

۵۴. مقایسه کنید فی‌المثل با سیرتکاملی *فلسفی من*، ص ۲۳۰، که درآنجا راسل از فلسفهٔ زبانی انتقاد می کند، و می گوید که مراد آن کوشش درراه جداسازی فلسفه از علم است.

۵۵. *فلسفهٔ معاصر بریتانیا*، سلسلهٔ نخست، ص ۳۷۹، و منطق و معرفت، ص ۳۴۱.

فلسفه مسائلی راجع به جهان داشته یا دارد که مختص خودش باشد؟

راسل از مسائل فلسفه به عنوان مسائلی سخن می گوید که «لااقل درحال حاضر به هیچیك از علوم تخصصی تعلق ندارد.»[۵۶] و علم هنوز درموقعیتی نیست که آنها را حل کند. به علاوه، اگر فرضیه‌های علم، موقت‌اند، فرضیه‌هایی که فلسفه به عنوان راه حل مسائل خود پیش می نهد، بسی بیشتر موقت و استعجالی هستند. در واقع «علم آن چیزی است که کم یا بیش می‌دانیم وفلسفه آن چیزی است که نمی‌دانیم»[57] درست است که راسل اذعان کرده است که این قول غریب نظری طنزآمیز بوده است؛ ولی برآن است که این طنز به شرطی موجه است که اضافه کنیم: «نظر پردازی فلسفی درباب آنچه هنوز نمی‌دانیم خود را به عنوان مقدمهٔ ارزشمندی بر معرفت علمی نشان داده است.»[58] اگر فرضیه‌های علمی تحقیق‌پذیر باشند، آنگاه جزو علم می شوند وديگر فلسفی نیستند.

این نظرگاه نمایانگر چیزی است که می توان جنبهٔ پوزیتیویستی راسل نامید. مراد من این نیست که راسل هرگز «پوزیتیویست منطقی» بوده است. زیرا چنانکه ملاحظه کردیم همواره معیار معنای پوزیتیویسم منطقی را رد کرده است. وقتی که می گوید فرضیه‌های تحقیق نپذیرفتهٔ فلسفی تشکیل معرفت نمی‌دهند، نمی خواهد بگوید که آنها بیمعنی هستند. در عین حال این قول او که «همهٔ معرفتهای محصَّل متعلق به علم‌اند»[۵۹] رنگ و بوی پوزیتیویستی دارد، البته درصورتی که مراد ما از پوزیتیویسم این آموزه باشد که فقط علم است که معرفت محصَّل درباب جهان می‌دهد. این نکته هم شایان تذکر است که وقتی راسل گزاره‌هایی از این دست می گوید، به نظر می‌رسد فراموش کرده است که طبق نظریهٔ اصول موضوعهٔ اثبات‌ناپذیر استنتاج علمی، مشکل بتوان دید که چگونه می توان با اطمینان خاطر حکم کرد که علم معرفت محصَّل تأمین می کند، هرچند علی الظاهر همهٔ ما معتقدیم که علم توانای چنین کاری هست.

باری این نگرش پوزیتیویستی فقط نمایانگر یك جنبه از برداشت راسل از مسائل فلسفه است. چه همو فیلسوف را کسی توصیف و تصویر کرده است که در اندیشهٔ مسائلی است که علی الاصول پذیرای راه حلهای علمی نیستند. درست است که او به طور کلی به فلسفه در معنای مردم پسند یا تاریخی اش اشاره دارد. ولی با قاطعیت می گوید: «تقریباً تمامی پرسشهایی که بیشترین جاذبه را برای اذهان اهل نظر دارد آنهایی هستند که علم نمی تواند به آنها پاسخ بدهد.»[۶۰] به علاوه، این وظیفهٔ فلسفه است که این گونه پرسشها را، فی المثل مسألهٔ غایت یا غایات حیات را مطالعه کند، ولو اینکه نتواند به آنها پاسخ بدهد. آشکار است که این مسائل

۵۶. *طرحی از فلسفه*، ص ۱.   ۵۷. *منطق و معرفت*، ص ۲۸۱.

۵۸. *مقالات مردم ناپسند* *Unpopular Essays* (۱۹۵۰)، ص ۳۹.

۵۹. *تاریخ فلسفهٔ غرب* (۱۹۴۵)، ص ۱۰.   ۶۰. *تاریخ فلسفهٔ غرب*، ص ۱۰.

اساساً مسائل فلسفی هستند. وحتی اگر راسل درباب توانایی فلسفه در پاسخ دادن به آنها شک داشته باشد، قطعاً آنها رابیمعنی نمی‌داند. برعکس «این یکی از وظایف فلسفه است که توجه همگان رابه اینگونه مسائل زنده نگاه دارد.»[۶۱]

درواقع بعضی گزاره‌های متعارض به نحو حیرت‌آوری درآثار راسل درکنار همدیگر نشسته‌اند. فی‌المثل، در همان پاراگرافی که می‌گوید: «فلسفه باید ما را از غایات زندگی آگاه بگرداند»[۶۲] می‌افزاید: «فلسفه فی نفسه نمی‌تواند غایات زندگی را تعیین و توصیف کند.»[۶۳] همچنین، چنانکه اشاره شد، با قول به اینکه فلسفه باید توجه همگان را به مسائلی نظیر اینکه آیا جهان هدفی دارد زنده نگاه دارد، و اینکه «بعضی از انواع فلسفه برای همگان ــ مگر آنها که به کلی بیفکراند ــ لازم است»،[۶۴] چنین می‌افزاید: «فلسفه مرحله‌ای در استکمال فکری ـ عقلی است، و با بلوغ ذهنی سازگار نیست.»[۶۵]

البته ممکن است چنین تعارضات آشکاری به مدد تدقیق مناسب در معنا و سیاقی که زمینهٔ بیان آنها بوده برطرف شود. ولی دراینجا پرداختن به تعبیر و تفسیر تفصیلی غیرلازم است. به جای آن مناسب تراست خاطرنشان کنیم که دربرداشت راسل از فلسفه دونگرش عمده وجود دارد. از یك سو او به شدت احساس می‌کند که علم از طریق جست وجوی مستقل و غیرشخصی حقیقت و بی‌تفاوتی اش درقبال عقایدپیش اندیشیده، ودرقبال آنچه شخص خوش دارد درست باشد، مدلی برای تفکر نظری به دست می‌دهد، و فلسفهٔ مابعدالطبیعی سابقهٔ بدی دراین باب دارد. همچنین معتقد است که هرچند فرضیه‌های علمی همواره موقت ودستخوش تجدیدنظرهای احتمالی هستند، علم نزدیك ترین رهیافت به معرفت محصَّل را درباب جهان ــ که حصولش در وسع ماست ــ به ما می‌دهد. ازهمین روی است که می‌گوید: «هرآنچه می‌توان دانست، به مدد علم دانسته می‌شود.»[۶۶] از این نظرگاه، موقعیت ایده‌آل این خواهد بود که فلسفه به کلی راه به علم بدهد. واگر در عمل نمی‌تواند، چنانکه همواره مسائلی خواهد بود که علم هنوزدر موقعیتی نیست که حلشان کند، فلسفه باید تاآنجا که ممکن است «علمی» شود. به این شرح که فیلسوف باید درقبال وسوسهٔ کاربرد فلسفه در طریق اثبات عقاید پیش اندیشیده یا آرامبخش، یا تلقی شدن به عنوان راه رستگاری، مقاومت کند.[۶۷] و ارزشداوریهای عینی، همچنین تأملاتی که مبتنی برچنین داوریهایی است، باید از حوزهٔ فلسفهٔ «علمی» طرد شود.

از سوی دیگر راسل نه فقط به خوبی آگاه است که «فلسفه» به معنای مردم پسند و

۶۱. مقالات مردم *ناپسند*، ص ۴۱. ۶۲. *طرحی از فلسفه*، ص ۳۱۲. ۶۳. پیشین.

۶۴. مقالات مردم *ناپسند*، ص ۴۱. ۶۵. پیشین، ص ۷۷. ۶۶. *تاریخ فلسفهٔ غرب*، ص ۸۶۳.

۶۷. «فلسفه فی نفسه نه در مقام آن است که مشکلات ما را حل کند، نه اینکه روح ما را رستگار کند.» *فرزانگی غرب* *Wisdom of the West* (۱۹۵۹)، ص ۶.

تاریخی‌اش، شمول بسیار بیشتری از مفهوم فلسفهٔ «علمی» دارد، بلکه احساس هم می‌کند پرسشهای مهم و معنی‌داری هست که علم نمی‌تواند بدانها پاسخ دهد، ولی آگاهی از آنها افقهای فکری ما را گسترده‌تر می‌گرداند. او ابا دارد از اینکه این گونه پرسشها را به عنوان بیمعنی کنار بگذارد. و حتی اگر هم فکر می‌کند که «آنچه علم نتواند کشف کند، بشریت نمی‌تواند بداند،»[۶۸] در عین حال معتقد است که اگر چنین مسائلی به دست فراموشی سپرده شوند «حیات انسانی فقیر خواهد شد»[۶۹] ولو کار این مسائل فقط این باشد که محدودیتهای معرفت علمی را نشان دهند. به عبارت دیگر، نوعی همدلی با پوزیتیویسم به طور کلی، با این احساس تعدیل می‌شود که جهان جنبه‌های معماوار دارد. تن زدن از قبول این جنبه‌های معمّاوار یا ابراز جزم‌اندیشی بی‌اساس است یا سطحی‌گرایی تنگ‌نظرانه.

موضوع را می‌توان بدین طریق هم بیان کرد. طبق اقرار خود راسل یکی از دلایل تعلق خاطر اصلی او به فلسفه این آرزو بوده است که کشف کند آیا فلسفه می‌تواند دفاعی در قبال نوعی عقیدهٔ دینی بیابد.[۷۰] او همچنین از فلسفه توقع تأمین معرفت خاصی برای خود داشته است. و در هردومورد مأیوس شده است. او به این نتیجه رسیده است که فلسفه نه می‌تواند برای او بنیادی عقلانی برای عقیدهٔ دینی تهیه کند، نه یقینی در هیچ زمینه به بار آورد. البته ریاضیات هم برای او مطرح بود، ولی ریاضیات فلسفه نیست. راسل بدینسان به این نتیجه رسید که علم ــ هر قدر هم که فرضیه‌هایش موقت باشد، و تا هرمیزان که استنتاج علمی مبتنی بر اصول موضوعهٔ اثبات ناپذیر باشد ــ تنها منبع چیزی است که به نحوی معقول می‌تواند معرفت محصَّل نامیده شود. لذا فلسفه به معنایی محدود، نمی‌تواند چندان چیزی فراتر از فلسفهٔ علم و نظریهٔ کلی معرفت باشد، همراه با بررسی مسائلی که علم هنوز در موقعیتی نیست که حل کند ولی طرح و بحث آنها می‌تواند ارزش انگیزانندهٔ مثبتی برای علم به مدد تأمین عنصر لازم برای بینش آینده‌نگرانه داشته باشد. در عین حال راسل همواره با شور و حرارت به رفاه بشریت چنانکه درنظر داشته علاقه داشته است. لذا هرگز در فراتر رفتن از حدود فلسفهٔ «علمی» و پرداختن به موضوعاتی که مستلزم ارزشداوری صریح و قطعاً تحت شمول «فلسفه» به معنای مردم پسند کلمه بوده تردیدی نداشته است. میزان بسیاری از تعارضات آشکار در اندیشهٔ او بروفق این ملاحظات قابل توضیح است. بخش دیگری از بقیهٔ این تعارضات ممکن است ناشی از اکراه او در بازنگری به نوشته‌هایش و رفع اختلاف کاربرد اصطلاحات یگانه، یا به جای آن توضیح معنای دقیق هر اصطلاح درهر مورد بوده است. این نکته نیز مطرح است که راسل در حالی که حلّ و فصل قطعه به قطعهٔ مسائل فلسفی را به مدد تحلیل منطقی توصیه

۶۸. علم و دین، ص ۲۴۳. ۶۹. مقالات مردم ناپسند، ص ۴۱.

۷۰. مقایسه کنید با *سیرتکاملی فلسفی من*، ص ۱۱.

می کرده، خودش همواره ستایشگر شکوه و جاذبهٔ فرضیه‌ها و نظریه‌های فراگیر بوده است.

۸. چنداظهارنظر انتقادی کوتاه

راسل درسال ۱۹۵۰ جایزهٔ نوبل دررشتهٔ ادبیات رادریافت کرد. وشك نیست که او نویسنده ای زیبانویس، و قطع نظر از سهل انگاری خاصی درکاربرد اصطلاحات، شیوانویس است. پیداست که اثر اولیهٔ او درمنطق ریاضی برای عامه نوشته نشده است. ولی جدا از این اثر، او تأمل فلسفی را به میان حلقهٔ وسیعی از خوانندگانی که احتمال نداشته به *نقد* اول کانت یا *پدیدارشناسی روح* هگل روی آورند کشانده است. بدینسان او از نظر سبك ادبی در سنّت لاك و هیوم و ج. ا. میل جای دارد، هر چند آثار مردم پسندترش بیشتر یادآور فیلسوفان عصر روشنگری فرانسه است. در واقع راسل برای عامه، حامی اصالت عقل و اومانیسم غیردینی است.

در میان فیلسوفان البته هیچکس در تأثیر راسل درفلسفهٔ جدید بریتانیا و جریانهای مشابه فکری درهر جای دیگر چون و چرا ندارد. البته در بعضی کشورها، به ویژه آلمان، این گرایش وجود داشته است که او را به اتهام «اصالت تجربی» بودن طرد کنند و به عنوان کسی بشناسند که در جوانی بعضی آثار ریاضی خوب پدیدآورده است. ولی او درمسائل فلسفی پرجاذبه و پراهمیتی نظیر مبانی استنتاج علمی و ماهیت ارزشداوری بحث وفحص کرده است. و هرچند بعضی از شیفتگانِ پرستشِ زبان عرفی از تحلیل فروکاهشی راسل انتقاد کرده باشند، به عقیدهٔ نگارندهٔ این سطور، چنین انتقادی، اگر به کلی درچهارچوب زبانشناختی منظور گردد کاملا نارساست. فی‌المثل اگر تحلیل فروکاهشی به این معنی درنظر گرفته شود که علی‌الاصول گزارهٔ «روسیه فنلاند را اشغال کرد» بتواند به تعدادی جمله بدل شود که در آنها کلمهٔ «روسیه» نباشد، بلکه فقط افراد [روسی] یاد شوند،[۷۱] و رابطهٔ بین جملهٔ اصلی و جملات جانشین چنان باشد که اگر اولی صادق (یا کاذب) است، دومی هم صادق (یا کاذب) باشد، و بالعکس، فحوای هستی شناختی حاصل از این عمل این است که کشور به هیچ روی موجودی فراتر و بیشتر از آحاد ملت نیست. و این انتقاد کاملا نارساست اگر صرفاً خاطر نشان کند که ما نمی توانیم بدون کاربرد کلماتی نظیر «روسیه» با زبان عرفی سر کنیم. این کاملا درست است. ولی دراین صورت می‌خواهیم بدانیم فحوای هستی شناختی این نظرگاه چیست، آیا می خواهیم بگوییم که کشور چیزی فراتر وبیشتر از آحاد ملت است؟ اگر چنین نیست، مفهوم کشور چگونه باید روشن شود؟ بر وفق افرادی که به شیوه های معین به هم وابسته اند؟ به چه

۷۱. یعنی افرادی که فرمان حمله و اشغال را صادر کردند، یا طرح آن را ریختند، یا به هر نحو در جنگ شرکت کردند، یا مهمات ساختند یا به عنوان پزشك خدمت کردند، و نظایر آن.

شیوه هایی؟ شاید گفته شود که این پرسشها را با ملاحظهٔ شیوه هایی که کلماتی نظیر «کشور» عملا به کار می‌روند، می توان پاسخ داد. ولی آشکار است که در جریان این ملاحظه خود را در حال اشاره به عوامل فرازبانی خواهیم یافت. به همین ترتیب، کافی نیست که از این گزاره که جهان مجموعهٔ اشیاء است، به این دلیل انتقاد کنیم که بگوییم ما نمی توانیم بدون اشاره به «جهان» سر کنیم. این درست است. ولی در این صورت این سؤال کاملا معقول است که «آیا منظور شما این است که به درستی جهان را نمی توان همچون مجموعهٔ اشیاء تلقی کرد؟ اگر چنین است شما آن را چگونه درمی یابید؟ شاید راه شما بهتر باشد؛ ولی ما می خواهیم بدانیم که آن چیست.»

این اظهارات به قصد بیان دفاع از کاربرد راسل از تحلیل فروکاهشی نیست. چه کاملا ممکن است که در بررسی یك مورد از چنین تحلیلی، دریابیم که یك ویژگی ضروری به حساب آورده نشده است. و به عقیدهٔ نگارندهٔ این سطور، این امر فی المثل، در مورد تحلیل راسل از «نفس» به تحقیق پیوسته است. چنانکه ملاحظه کردیم او زمانی می اندیشید که پدیدارشناسیِ خودآگاهی یا آگاهی دلالت بر این دارد که من، یا ذهن عالم، غیرقابل حذف است. ولی بعدها نفس را به عنوان ساختهٔ منطقیِ حاصل از رویدادها توصیف کرد و بدینسان پدیدارانگاری هیوم را پیش برد. ولی به نظر من کاملا روشن است که وقتی جملات مصدّر به ضمیر «من» تبدیل به جملاتی شوند که در آنها فقط رویدادها یادشده و کلمهٔ «من» ناپدید گردیده است، یك ویژگی ضروری جملات اصلی حذف گردیده و بالنتیجه این ترجمه و تبدیل نارسا شده است. به یك معنی ویتگنشتاین این نکته را به روشنی دریافته بود، چرا که در *رساله* دربارهٔ ذهن [= دانندهٔ] مابعدالطبیعی سخن گفته بود. و به حق اشاره کرده بود که اگر من کتابی دربارهٔ آنچه درجهانِ یافته ام بنویسم، نمی توانم ذهن مابعدالطبیعی را هم درآن میان یاد کنم. ولی این یاد نکردن صرفاً از آن روی نیست که این ذهن است، و نه عین، یعنی یکی از اعیانی که «من» در جهان می یابم نیست. بنابراین روانشناسی تجربی، می تواند بدون مفهوم نفس‌استعلائی یا مابعدالطبیعی یا ذهن عالِم یا «من» به کار خود ادامه دهد. ولی برای پدیدارشناسیِ خودآگاهی، «من» غیرقابل حذف است، چنانکه به نظر می‌رسد ویتگنشتاین هم به همین نتیجه رسیده باشد. اما راسل می کوشد که به حذف خودآگاهی، آن را نیز حذف کند. و نگارندهٔ این سطور کوشش او را قرین موفقیت نمی‌یابد. این حکم، البته احتجاجی علیه تحلیل فروکاهشی نیست. آنچه واقعاً زائد است، باید به استرهٔ اوکام سپرده شود. ولی از این قول چنین بر نمی آید که هر آنچه راسل زائل می‌اندیشد، زائد است. البته تلاش برای حذف آنچه حذف ناپذیر است، شاید یك ارزش پراگماتیك داشته باشد، و آن اینکه نشان دهد که چه چیزی به مدد تحلیل قابل حذف نیست.

از آنچه گفتیم شاید چنین برآید که نگارندهٔ این سطور به تحلیل فروکاهشی به عنوان روش فلسفی به دیدهٔ قبول می نگرد، ولی با بعضی از کاربردهای راسل از آن موافق نیست. این تلقی

تلقی نادرستی است. من فکر می‌کنم که :تحلیل فروکاهشی فواید خودش را دارد. و تصورنمی کنم به عنوان یك روش ممکن، بتوان منکر آن شد. ولی قطعاً فکر نمی کنم که آن تنها روش فلسفی است. اولا ما به مدد روش تأمل استعلائی[۷۲]، و نه تحلیل فروکاهشی، از ذهن و «من»، یعنی نفس استعلائی آگاه می‌شویم. آری، من چنین اظهارنظر کرده‌ام که عجز تحلیل فروکاهشی در حذف «ذهن» و «من» ممکن است توجه اهل نظر را به موضوع جلب کند. ولی در عالم عمل این عجز فقط وقتی به چنین هدفی کمك می کند که گذر به پدیدارشناسی یعنی تأمل استعلائی را برانگیزد. عجز صرف و بدون این تحویل و تحول ما را درسرگشتگی باقی می گذارد، چنانکه دیوید هیوم را گذارد. ثانیاً اگر تحلیل فروکاهشی به عنوان تنها روش فلسفی ممکن تلقی شود، ظاهراً مابعدالطبیعه ای را مسلم می گیرد، یعنی مابعدالطبیعهٔ «اتمیستی» که نقطهٔ مقابل مابعدالطبیعهٔ وحدت انگارانهٔ ایدئالیسم مطلق است. و اگر انتخاب شخص از روش مستلزم قول به دستگاهی از مابعدالطبیعه باشد، صلاح نیست ادعا شود که این مابعدالطبیعه تنها مابعدالطبیعهٔ «علمی» است، مگر اینکه این یکی در به حساب آوردن تجر به همواره موفق باشد، حال آنکه سایر روشها نیستند.

بهتر است به نکته‌ای دیگر بپردازیم. پیشتر ملاحظه کردیم که راسل در طلب کسب یقین بود. و خود او گفته است: «فلسفه از یك تکاپوی سرکش برای نیل به معرفت واقعی نشأت می گیرد.»[۷۳] این سخن مسلّم می گیرد که واقعیت، یعنی جهان، قابل فهم است.[۷۴] ولی چندسال بعد همو می گوید «نظم، وحدت و تداوم، اختراعات بشری هستند.»[۷۵] به عبارت دیگر قابل فهم بودن جهان، ناشی از تحمیل انسان، یعنی الزام ذهن بشری است. و این حکم راسل را قادر می سازد که فی المثل ادعای سرجیمز جینز[۷۶] اخترشناس را تخطئه کند که می گوید جهان باید همچون اندیشهٔ بیان شدهٔ یك ریاضیدان الوهی دریافته شود. چه این واقعیت که جهان می تواند بروفق فیزیك ریاضی تعبیرشود، باید به مهارت فیزیکدانی که شبکهٔ چنین تحقیقی را طرح می کند نسبت داده شود. البته شاید گفته شود که حتی اگر کوشش اصلی برای فهم جهان فهم‌پذیری آن را مسلّم می گیرد، این پیشفرض صرفاً یك فرضیه است، و راسل بعدها به این نتیجه رسید که فرضیه تحقیق‌پذیرنیست. ولی ردّ فرضیه نتیجهٔ بررسی جهان است، یعنی تحلیلی که خود فهم‌پذیری آنچه را که مورد بررسی و تحلیل قرار می گیرد مفروض و مسلم

72. trnscendental reflection

۷۳. *طرحی از فلسفه*، ص ۱.
۷۴. این نکته شایان ذکر است که هر پژوهش، وجود یك ارزشداوری را مسلم می گیرد،یعنی ارزشداوری درباب ارزش حقیقت به عنوان هدف ذهن انسانی.
۷۵. *نگرش علمی*، ص ۱۰۱.

76. Sir James Jeans

می انگارد. و درهرحال اگر نظم، وحدت و تداوم ساخته های ذهن بشری هستند، چه برسر این ادعا خواهد آمد که می گوید علمِ معرفت محصَّل به دست می‌دهد؟ با این حساب معلوم است هرمعرفتی که حاصل گردد صرفاً شناخت ذهن بشر و عملکردهای آن است. و البته همین حکم دربارهٔ نتایج تحلیل فروکاهشی راسل هم صادق است. به هرحال آیا ما واقعاً معتقدیم که علم هیچ معرفت عینی از جهان خارج به ما نمی‌دهد؟ هیچکس منکر این معنی نیست که علم «کار می کند»، یعنی ارزش عملی دارد. در این صورت، بلافاصله این سؤال پیش می آید که آیا جهان نباید ویژگیهای فهم‌پذیر معینی برای علم داشته باشد، که بالنتیجه علم بتواند این ارزش عملی راکسب کند. و اگر فهم‌پذیری واقعیت، یك بار قبول شود، دیگر در به روی پرسشهای مابعدالطبیعی، که راسل مایل است بیخیالانه آنها را نفی کند، باز می شود.

نتیجه بگیریم. کل دساوردهای ادبی و علمی راسل، از منطق ریاضی انتزاعی گرفته تا داستان[۷۷]، فوق العاده شایان توجه است. درتاریخ منطق ریاضی مقام او تثبیت شده می نماید. در فلسفهٔ عمومی، تکامل بخشیدن او به اصالت تجربه به مدد تحلیل منطقی، همراه با پی بردن او به محدودیتهای اصالت تجربه به عنوان نظریهٔ معرفت، مرحلهٔ مهمی را دراندیشهٔ فلسفی جدید بریتانیا تشکیل می‌دهد. در مورد نوشته های مردم پسندش در زمینه های اخلاق، سیاست و نظریهٔ اجتماعی باید گفت که اینها را نمی توان در سطح فرضاً معرفت *انسانی* قرار داد، تا چه رسد به *مبانی ریاضیات*. مع الوصف این آثاریك شخصیت قابل توجه، یك اومانیست را نشان می‌دهد که گفته است عقل او، او را به این نتیجه راهبر شده است که در عرصهٔ جهان هیچ چیز فراتر از انسان نیست، هرچند عواطف او از قبول این سخن به شدت ابا می کنند. او اذعان می کند که همواره آرزومند بوده است که درفلسفه توجیهی برای «عواطف غیرشخصی» پیدا کند. و هرچند دریافتن آن ناکام شده است، می گوید «کسانی که می کوشند از اومانیسم دیانتی بسازند که هیچ چیز را فراتر از انسان نشناسد، عواطف مرا ارضاء نمی کنند.»[۷۸] راسل شاید بزرگ حامی اومانیسم غیردینی در بریتانیای کبیر درقرن حاضر باشد، ولی خویشتنداریهای خاصّ خویش را لااقل درسطح عاطفی داشته است.

بدینسان جای دادن راسل به شیوه ای بدون ابهام، فی المثل در طبقهٔ «اصالت تجربیان»، یا «اومانیستهای علمی» دشوار است. ولی چرا باید درمقام چنین تسمیه هایی باشیم؟ هرچه باشد، او برتراند راسل است، یك فرد ممتاز، و نه صرفاً یك عضو ازیك مجموعه. و اگر پیرانه سر جزو

۷۷. راسل مجموعه‌ای از داستانهای کوتاه تحت عنوان *شیطان در حومه* *Satan in the Suburbs* در سال ۱۹۵۳، و داستانی تحت عنوان *کابوسهای شخصیتهای برجسته* *Nightmares of Eminent Persons* درسال ۱۹۵۴ منتشر کرد.

۷۸. *فلسفهٔ برتراند راسل*، ویراستهٔ شیلپ، ص ۱۹.

ذخائر ارجمند ملّی درآمده است، این امر صرفاً به سبب آثارفلسفی اش نیست، بلکه مربوط به شخصیت پیچیده و نیرومند اوست که درعین حال هم اشرافی است، هم فیلسوف، هم دموکرات و ستیهندهٔ آرمان خواه. درواقع طبیعی است که کسانی از ما که معتقداتی راسخ و متفاوت با عقاید او دارند، وراسل بدانها حمله کرده است، از بعضی جنبه های نفوذ اودلنگران باشند. ولی این امر نباید چشم ما را بر این واقعیت ببندد که راسل یکی از برجسته ترین انگلیسیان این قرن است.

مؤخّره

پیشتر ملاحظه کردیم که هرچند راسل همواره آراء و اندیشه‌های بسیار شکاکانه‌ای درباب توانایی فیلسوف در تأمین معرفت محصّل راجع به جهان ابراز داشته، و هرچند به یقین همدلی اندکی دارد با هر فیلسوفی که ادعا کند نظام خاص او حقیقت غائی و قطعی را ارائه می‌دهد، همیشه فلسفه را برانگیخته از اشتیاق فهم جهان و رابطهٔ انسان با آن می‌دیده است. حتی اگر عملا فلسفه فقط می‌تواند به ما «شیوهٔ نگاه کردن به نتایج پژوهش تجربی را بدهد، یعنی چهارچوبی برای جمع کردن یافته‌های علم در تحت نوعی نظم»[1]، این اندیشه، آن سان که راسل پیش نهاده، این امر را مسلّم می گیرد که علم شیوه های تازه ای از نگاه کردن به جهان و مفاهیم نوینی به ما داده است که فیلسوف باید پژوهش خود را از آن به بعد آغاز کند. دامنهٔ دستاورد او شاید محدود باشد، ولی سرانجام، کل جهان است که مطمح نظر اوست.

به یك معنای مهم، ج. ا. مور به انقلابی بودن نزدیکتر بود. او در واقع هیچ جزم محدودکننده ای دربارهٔ ماهیت و دامنهٔ فلسفه ازخود ابراز نکرد. و چنانکه ملاحظه کردیم عملا و انحصاراً خود را وقف تحلیل ــ به معنایی که خود از آن می فهمید ــ کرد. و تأثیر عملکرد او این عقیده را دامن زد که فلسفه عمدتاً پروای تحلیلِ معنی، یعنی پرداختن به زبان، را دارد. درست است که راسل تحلیل منطقی را پیش برد و غالباً پروای زبان را داشت؛ ولی علاوه برآن، بسی چیزهای دیگر هم اعتنا می کرد. البته هردوی اینان توجه خود را، به شیوه های متفاوت و مخصوص به خود، به تحلیل معطوف کرده بودند. ولی در نگاه به گذشته، ازجهت سرمشق بودن نه ازجهت روشنی نظریه، مور بیشتر ازراسل به نظر ما منادی این می آید که وظیفهٔ اصلی واولی فیلسوف تحلیل زبان عرفی است. و مور این اندیشه را بیشتر با شیوهٔ عمل خودش به ما القاء

۱. *فرزانگی غرب*، ص ۳۱۱.

کرده است تا با نظریه‌پردازی صریح.

باری برای گزارهٔ جزمی صریح درباب ماهیت و دامنهٔ فلسفه، باید به لودویگ ویتگنشتاین روی آوریم. پیشتر اشاره کردیم که ویتگنشتاین راسل را به قبول این نظر برانگیخت که گزاره‌های منطق و ریاضیات محض «همانگوئی» هستند. ویتگنشتاین در *رسالهٔ منطقی فلسفی*[۲] توضیح داده است که منظور او از همانگوئی گزاره ای است که در جمیع اوضاع و احوال ممکن صادق است، و بنابراین نفی آن منتهی به تناقض می گردد، و نقیض آن در تحت هیچ اوضاع و احوال ممکنی صادق نیست. بنابراین همانگوئی هیچ اطلاعی درباب جهان به ما نمی‌هد، به این معنی که نمی گوید اشیا فلان طوراند، حال آنکه ممکن بود بهمان طور باشند. ولی یك «گزاره»[۳]، که متمایز از همانگوئی است، تصویر یا بازنمون یك امر واقع ممکن یا وضع امور در جهان است. گزاره بدین معنی یا صادق است یا کاذب؛ ولی ما با وارسی معنای آن نمی توانیم بدانیم که آن صادق است یا کاذب. برای دانستن این امر، باید آن را با واقعیت، یعنی با امور واقع تجربی، بسنجیم.[۴] بنابراین از یك سو همانگوئیهای منطق و ریاضیات محض را داریم که بالضروره صادق اند، ولی به ما اطلاع واقعی تجربی راجع به جهان نمی‌دهند، حال آنکه از سوی دیگر گزاره هایی هستند، یعنی قضیه‌های تجربیی هستند، که چیزی راجع به نحوهٔ بودن اشیاء در جهان می گویند، ولی هرگز صدق ضروری ندارند.

لذا گزاره ها، در کاربرد فنی ویتگنشتاین از این واژه در *رساله*، با گزاره های علوم طبیعی یکسان گرفته می شوند.[۵] به نظر می رسد که این یکسان انگاری بیش از حد محدودکننده است. چه دلیل موجهی دردست نیست (یعنی طبق مقدمه های ویتگنشتاین) که چرا یك گزارهٔ تجربی عرفی، که رسماً گزارهٔ علمی نامیده نمی‌شود، باید از عداد گزاره ها خارج شود. ولی ویتگنشتاین علی‌رغم یکسان انگاری کل گزاره ها با کل علوم طبیعی، احتمالا به این امر اذعان می کند. درهرحال نکتهٔ مهم این است که گزاره ها فلسفی نیستند. یك گزارهٔ علمی گزارهٔ فلسفی

۲. روایت اصلی این اثر در سال ۱۹۲۱ در ضمن این مجموعه *Annalen der Philosophie* به ویرایش استوالد Ostwald به طبع رسید. و نخستین بار به صورت کتاب، که یك صفحه‌اش متن آلمانی و صفحهٔ مقابل ترجمهٔ انگلیسی اش را دربرداشت در سال ۱۹۲۲ انتشار یافت. (تجدید طبع با اندکی تصحیح، ۱۹۲۳). ویرایش تازه ای از این اثر همراه با ترجمهٔ انگلیسی به قلم پیرز D. F. Pears و مك‌گینس B. P. McGuiness در سال ۱۹۶۱ منتشر گردید.

3. proposition

۴. از نظر ویتگنشتاین یك گزارهٔ مرکب تابع صدق گزاره های ساده است. فی المثل فرض کنید گزارهٔ x در صورتی صادق است که گزاره های الف و ب و ج صادق باشند. در این صورت لازم نیست که برای پی بردن به صدق یا کذب x آن را مستقیماً تحت تحقیق درآوریم. ولی به یك معنا باید تحقیق پذیری یا درستی آزمائی درکار باشد. یعنی مواجههٔ یك گزاره یا گروهی از گزاره ها با امور واقع تجربی.

۵. *رسالهٔ منطقی ـ فلسفی*، گزارهٔ 4.11 روانشناسی تجربی جزو علوم طبیعی منظور شده است.

نیست. همچنین البتّه گزاره ای چون «آن سگ در زیر میز است.» همچنین همانگوئیها هم گزارهٔ فلسفی نیستند. ریاضیات همان قدر که علم طبیعی نیست، فلسفه هم نیست. بنابراین چنین برمی آید که درطرح ویتگنشتاین جائی برای گزاره های فلسفی وجود ندارد.[۶] در واقع چنین چیزهائی وجود ندارند. و اگر چنین چیزهائی [= گزاره های فلسفی] وجود ندارند، لاجرم بیان آنها کار فیلسوف نیست.[۷]

در این صورت وظیفهٔ فلسفه چیست؟ گفته می شود که عبارت است از روشن سازی گزاره ها.[۸] و گزاره هایی که قرار است روشن شوند، البته فلسفی نیستند. در واقع اگر یکسان انگاری ویتگنشتاین را درمورد اینکه گزاره ها رابا گزاره های علوم طبیعی یکی می گیرد، بدون تأویل قبول کنیم، منطقاً چنین برمی آید که کار فلسفه همانا روشن کردن گزاره های علمی است. ولی به هیچ وجه روشن نیست که فیلسوف چگونه و به چه معنی می تواند این کاررا انجام دهد. به علاوه، هرچند پوزیتیویستهای منطقی حلقهٔ وین به فلسفه نقش مثبت ناچیزی به عنوان یك نوع خدمتگزار علم[۹] می دادند، که ویتگنشتاین از آن در جائی از *رساله* سخن می گوید،[۱۰] پیداست که عمدتاً آن رایك نوع درمانگر زبانی می داند که برای روشن سازی اغتشاشها یا اختلالهای منطقی طرح و تدبیر شده است. فی المثل، چنانکه راسل اشاره کرده است، در زبان عرفی یا محاوره، شکل نحوی یا دستوری یك جمله غالباً با شکل منطقی اش فرق دارد. همین است که امکان دارد به فیلسوف وسوسهٔ ساختن گزاره های «مابعدالطبیعی» دست دهد (برای مثال اینکه «کوه زرین» باید وضع هستی شناختی غریبی در نیمه راه بین وجود و لاوجود داشته باشد) که نتیجهٔ درك نکردن منطق زبان ماست. فیلسوفی که این امررا مشاهده می کند می تواند اشتباه و ابهامی را که بدین وسیله در ذهن همکارش پدید آمده است با بازگویی آن جملهٔ گمراه کننده، به نحوی که شکل منطقی اش را نمایان کند، به شیوهٔ نظریهٔ توصیفات راسل، رفع کند. همچنین اگر کسی می کوشد چیزی «مابعدالطبیعی» بگوید می توان به او خاطرنشان کرد که در

۶. اگر کسی به ویتگنشتاین می گفت «کمّ متصل اجزاء واقعی ندارد» یك گزارهٔ فلسفی است، او بیشك جواب می داد که این گزاره در واقع همانگوئی است، یا یك تعریف است، و معنی یا بخشی از معنی کلمهٔ «کم متصل» را به دست می دهد. و اگر به این معنی فهمیده شود که در جهان مصادیق واقعی «کم متصل» وجود دارند، در این صورت یك گزارهٔ تجربی عرفی خواهد بود.

۷. *رساله* [= *تراکتاتوس*] البته یك اثر فلسفی و دربردارندهٔ «گزاره های فلسفی» است. ولی ویتگنشتاین با ثبات رأی قابل تحسینی تردیدی در روی آوردن به این نتیجهٔ متناقض نما ندارد که گزاره هایی که انسان را قادر به فهم نظریهٔ او می کند، خودشان لایعنی هستند (گزارهٔ 6.54)

۸. *رساله*، گزارهٔ 4.112.

۹. فی المثل پوزیتیویستهای منطقی چنین می انگارند که فیلسوف با زبان علم سروکار دارد و می کوشد یك زبان مشترك بسازد که در خدمت یگانه سازی علوم جداگانه نظیر فیزیك وروانشناسی است.

۱۰. مقایسه کنید با گزاره های: 4.0031-4.002 و 5.473 و 5.4733 و 6.53.

دادن هر نوع معنای محصَّل[۱۱] به یك یا چندکلمه شکست خورده است. مثالی که ویتگنشتاین می‌زند، و او در زدن مثال در *رساله* دستی گشاده دارد، این است که فی المثل بگوئیم «سقراط همسان است». چه کلمهٔ «همسان» وقتی که بدین شیوه عنوان صفت یا محمول به کار رود معنائی ندارد. ولی آنچه ویتگنشتاین می گوید، بیشك، تحت شرایط معین به این گونه پرسشها اطلاق می گردد که «علت جهان چیست؟» زیرا اگر قبول کنیم که علیت دلالت بر رابطهٔ بین پدیده‌ها دارد، دیگر معنایی ندارد که از علت *کل* پدیده‌ها پرسش کنیم. به علاوه، طبق مقدمه‌چینی های ویتگنشتاین، ما نمی توانیم راجع به جهان، به عنوان یك کل سخن بگوییم.[۱۲]

رسالهٔ ویتگنشتاین یکی از آثاری بود که نفوذی درحلقهٔ وین داشت یعنی گروهی از پوزیتیویستهای منطقی که کمابیش موریتس شلیك[۱۳] (۱۸۸۲ ـ ۱۹۳۶)، استاد فلسفه در دانشگاه وین را رهبر خود می شناختند.[۱۴] و قطعاً نکات متفقٌ علیهی بین آموزه های *رساله* و پوزیتیویسم منطقی هست. فی المثل هردو، در مورد وضع منطقی گزاره های منطق و ریاضیات محض و راجع به اینکه هیچ گزارهٔ تجربی صدق ضروری ندارد، اتفاق دارند.[۱۵] به علاوه هم *رساله* و هم پوزیتیویسم منطقی منکر گزاره های مابعدالطبیعی بودند، گزاره های مابعدالطبیعی به معنی گزاره هایی که اطلاعی، چه صادق و چه کاذب، ازجهان به دست دهند یا بتوانند به دست دهند. در *رساله* این طرد و انکار از تعریف ویتگنشتاین از گزاره و نیز از این نظر او برمی آید که کل گزاره ها با کل گزاره های علمی یکی است. ولی در پوزیتیویسم منطقی این طرد ازمعیار معنا برمی آید، یعنی اینکه معنای یك گزاره یا قضیهٔ عملا اطلاع بخش، با شیوهٔ تحقیق‌پذیری آن یکی است. و مرادشان از تحقیق‌پذیری همانا درستی آزمائی بروفق تجربه‌های حسی ممکن است. و به هرحال این نکته متنازعٌ فیه است که آیا این معیار معنی ضرورتاً درآنچه ویتگنشتاین در *رساله* گفته است نهفته است یا نه. شك نیست که اگر یك گزاره وضع ممکنی از امور را تأیید یا انکار کند، نمی توان گفت که ما مراد آن را می‌دانیم، مگر اینکه دانش کافی از وضع اموری که

11. *Bedeutung*, reference

۱۲. این حرف درصورتی که هرگزاره تصویر یا بازنمون وضع ممکنی ازامور درجهان باشد، صادق نیست. درست است که خود ویتگنشتاین راجع به جهان به عنوان یك کل سخن می گوید. ولی کاملا آماده است اذعان کند که این کار کوششی است برای گفتن آنچه نمی تواند گفته شود.

13. Moritz Schlick

۱۴. حلقهٔ وین گروهی از«شاگردان» شلیك نبود، بلکه گروهی ازاشخاص همفکر بود که بعضی ازآنها فیلسوف وبعض دیگر دانشمندان یا ریاضیدانانی بودند که بر یك برنامهٔ کلی مشترك توافق کرده بودند.

۱۵. مجرد این دونکته پوزیتیویسم منطقی را نمی سازد. اگر فقط اینها را درنظر بگیریم، ناظر به فی‌المثل امکان یك مابعدالطبیعهٔ استقرائی است که نظریه‌هایش رابه عنوان فرضیه‌های موقت پیش می نهد.

آن را صادق می گرداند داشته باشیم تا بتوانیم بین این وضع امور و وضع اموری که آن را کاذب می گرداند فرق بگذاریم. در این معنی ما باید بدانیم چه چیزی آن گزاره را به تحقیق می رساند. ولی به هیچ وجه بالضّروره برنمی آید که معنای گزاره یا قضیهٔ عملا اطلاع بخش، با شیوهٔ تحقیق پذیری آن یکی است. مخصوصاً اگر «شیوهٔ تحقیق پذیری» ناظر باشد به آنچه ما یا هر کس دیگر می تواند برای تحقیق گزاره *انجام* دهد.

درهر حال حتی اگر کسانی که فکر می کنند معیار معنای پوزیتیویسم منطقی به طور مضمر در *رساله* نهفته است برحق باشند، تفاوت حال و هوای معتنابهی بین این اثر و نگرش خاص پوزیتیویستهای منطقی در عنفوان شور و شوقشان وجود دارد. پوزیتیویستها در واقع اذعان می کردند که گزاره های مابعدالطبیعی می توانند دلالت عاطفی ـ خطابی[16] داشته باشند[17]؛ ولی لااقل بعضی از آنها این نکته را روشن کردند که به عقیدهٔ آنها مابعدالطبیعه یك مشت لاطائلات ـــ آن هم به معنای عرفی، و نه به معنای فنی این کلمه ـــ است. باری اگر در آنچه ویتگنشتاین راجع به ذهن مابعدالطبیعی گفته است[18] تأمل کنیم، می توانیم نوع خاصی از متانت و ژرف اندیشی بیابیم. سعی در گفتن چیزی راجع به ذهن مابعدالطبیعی، یعنی «من ـ ذهن» که محور خودآگاهی است، لاجرم تقلیل آن تا حد یك شیء است. بدینسان همهٔ گزاره های راجع به ذهن مابعدالطبیعی کوششهائی است برای گفتن آنچه نمی تواند گفته شود. در عین حال، به یك معنای واقعی، ذهن مابعدالطبیعی خود را به عنوان حد «جهان من»، که همبسته با عین است، می نمایاند. اگر دقیق شویم حتی این سخن را نمی توانیم گفت. مع ذلك کوششهائی که در این راه می شود می تواند به یك معنا ما را در «دیدن» آنچه نمی تواند گفته شود یاری دهد. ولی «عرفان» که گاه در *رساله* رخ می نماید باب طبع پوزیتیویستهای منطقی نبود.

من حیث المجموع با انتشار کتاب *زبان، حقیقت و منطق*[19] نوشتهٔ ا. ج. آیر[20] (متولد ۱۹۱۰) پوزیتیویسم منطقی در انگلستان شناخته شد. این کتاب، با حملات نیرومند و پرشورش به مابعدالطبیعه و الهیات، «موفقیت رسوائی آمیزی»[21] کسب کرد، و به عنوان احتمالا روشن ترین شرح و بسط پوزیتیویسم منطقی جزمی باقی ماند. ولی هرچند پوزیتیویسم منطقی، به میانجیگری این کتاب، توجه بسیاری برانگیخت، می توان گفت با

16. emotive - evocative

۱۷. یك گزاره در صورتی دارای دلالت عاطفی ـ خطابی است که بیانگر وضع عاطفی باشد و نه چندان به قصد، بلکه به طبع ناظر به برانگیختن وضع عاطفی مشابه دردیگران باشد.

۱۸. مقایسه کنید با *رساله*، گزاره های 5.62-5.641. همچنین مقایسه کنید با *یادداشتها*، ۱۹۱۴ـ۱۹۱۶، *Notebooks* (آکسفورد، ۱۹۶۱)، ص ۷۹ـ۸۰.

19. *Language, Truth and Logic* (طبع دوم ۱۹۴۶)

20. A. J. Ayer

21. succés de scandale

استقبال چندان شایانی در میان فیلسوفانِ حرفه‌ای در بریتانیای کبیر مواجه نشد.[۲۲] به همین دلیل خود پروفسور آیر آراء و اندیشه‌های خود را به میزان معتنابهی تعدیل کرد، چنانکه از آثار بعدی او برمی‌آید.[۲۳] و امروزه جملگی برآنند که پوزیتیویسم منطقی میانِ پرده‌ای درسیر فلسفهٔ جدید بریتانیا بوده است.[۲۴]

در طی این مدت ویتگنشتاین سرگرم تغییر و تحول دادن به اندیشه‌هایش بود.[۲۵] او در *رساله* کوشیده بود که «ماهیت» گزاره را بنمایاند. و اثر تعریف او چنان بود که زبان توصیفی را در موقعیت ممتازی قرار داد. چه فقط گزاره‌های توصیفی بود که دارای معنی شناخته شده بود. درهرحال او درصدد برآمده بود که روشن‌تر به بغرنجی زبان بنگرد، یعنی به این واقعیت که انواع بسیاری از گزاره‌ها وجود دارند که گزاره‌های توصیفی فقطِ یك رده از آنها را تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر به برداشت روشن‌تری از زبان واقعی به عنوان یك پدیدهٔ زندهٔ پیچیده که در متن زندگی بشر نقشها یا کاربردهای بسیاری دارد نایل گردید. و این دریافت همراه با تحول اساسی دربرداشت ویتگنشتاین از معنی بود. از نظر او معنی کاربرد یا کارکرد بود ودیگر یکسان با «تصویرگری» نبود.

اگر این اندیشه‌ها به پوزیتیویسم منطقی اطلاق گردد، نتیجه‌اش خلع زبان علم از موضع تنها زبان ممتاز است. زیرا پوزیتیویسم منطقی قائل به انتخاب زبان علم به عنوان زبان مُدِل بود. معیار معناداری آن، در اطلاق برگزاره‌های تألیفی به طور کلی، نتیجهٔ گسترش یا تعمیم تحلیل خاصی از گزارهٔ علمی، یعنی پیش‌بینی تجربه‌های حسی ممکن بود. و قطع نظر از این مسأله که آیا این تحلیل از گزارهٔ علمی قابل دفاع است یا نه، خلع مقام زبان علمی، به عنوان زبان مدل، مستلزم کنارگذاردن معیار معنای پوزیتیویسم منطقی به عنوان یك معیار عام بود. لذا

۲۲. می‌توانیم به طور گذرا اشاره کنیم که پروفسور ر. ب. بریث ویت R. B. Braithwaite از دانشگاه کیمبریج کوشش بحث‌انگیزی برای آشتی دادن بین پوزیتیویسم منطقی‌اش و اعتقادش به مسیحیت به کار برد. از جمله نگاه کنید به *نظر یك اصالت تجربی دربارهٔ ماهیت عقیدهٔ دینی* *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (کیمبریج، ۱۹۵۵).

۲۳. این آثار مشتمل است بر *مبانی معرفت تجربی* (۱۹۴۰) *The Foundations of Empirical Knowledge*؛ *اندیشه و معنی* (۱۹۴۷) *Thinking and Meaning*؛ *مقالات فلسفی* (۱۹۵۴) *Philosophical Essays*؛ *مفهوم تشخص و سایر مقالات* (۱۹۶۳) *The Concept of a Person and other Essays*.

۲۴. این نظر همواره مورد قبول همهٔ فیلسوفان اروپا نیست، چرا که بعضی از آنها چنین می‌انگارند که عملا همهٔ فیلسوفان بریتانیائی پوزیتیویست منطقی هستند.

۲۵. این تحولات در آثاری که پس از درگذشت او منتشر شده ارائه گردیده است. *کتابهای آبی و قهوه‌ای* *The Blue and Brown Books* (آکسفورد، ۱۹۵۸) شامل یادداشتهایی است که او درسال ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۵ به شاگردانش املا کرده است. *پژوهشهای فلسفی* *Philosophical Investigations* (آکسفورد، ۱۹۵۳) نمایانگر آراء و اندیشه‌های بعدی ویتگنشتاین است.

هرطور که دربارهٔ رابطهٔ دقیق بین *رساله* و پوزیتیویسم منطقی بیندیشیم، اندیشه‌های بعدی ویتگنشتاین دربارهٔ زبان قطعاً با پوزیتیویسم منطقی جزمی ناسازگار بود.

درعین حال ویتگنشتاین به هیچ وجه قصد احیای مفهوم فیلسوف را، که به مدد *رساله* طرد کرده بود، نداشت. یعنی این مفهوم که فیلسوف به مدد اندیشهٔ صرف، یا تأمل فلسفی، قادر به گسترش معرفت واقعی ما درباب جهان است. تفاوت بین مفهوم نقش فلسفه، چنانکه در *رساله* عرضه شده، و مفهوم نقش فلسفه، چنانکه در *پژوهشهای فلسفی*[26] ارائه شده است، تفاوت بین یك مفهوم انقلابی و یك مفهوم سنتی نیست. ویتگنشتاین خود را به چشم کسی می‌دید که در *رساله* کوشیده است زبان را اصلاح کند و در کاربرد عملی آن دست ببرد، و این کار را به مدد فی‌المثل برابرگرفتن گزاره با گزارهٔ توصیفی انجام داده است. و اگر یکسان‌انگاری او از کل گزاره‌ها را با کل علوم طبیعی جدی بگیریم، دراین صورت گزاره را با گزارهٔ علمی برابر گرفته است. باری در *پژوهشهای فلسفی* به ما می‌گوید که «فلسفه ممکن است به هیچ روی کاری به کاربرد واقعی زبان نداشته باشد؛ ومی‌تواند مآلا فقط آن را توصیف کند.»[27] یا اگر ازضلع منفی بنگریم، فلسفه نمونه‌هائی ازکلام مهمل را، که ناشی ازپی نبردن ما به حدومرزهای زبان است، برملا می‌کند.[28] اگر از ضلع مثبت بنگریم.فلسفه وظیفهٔ توصیف کاربرد واقعی زبان را دارد.

آن چیزی را که ویتگنشتاین در سردارد، می‌توان به مدد تمثیل خود او درباب بازیها بهتر توضیح داد[29] فرض کنید کسی ازمن می‌پرسد بازی چیست. و فرض کنید من بدین شیوه پاسخ می‌دهم: «بله، تنیس، فوتبال، چوگان، شطرنج، بریج، گلف، راکت و بیس‌بال همه بازی هستند. همین طور بازیهای دیگر هم وجوددارند، مثل سرخپوست بازی و قایم باشك.» ممکن است پرسشگر با بی‌صبری پاسخ دهد «من همهٔ اینها را می‌دانم. ولی من از شما نپرسیدم که چه فعالیتهائی عرفاً 'بازی' نامیده می‌شود. بلکه پرسیدم خودِ بازی چیست، منظورم این است که می‌خواستم بدانم تعریف بازی چیست یا ماهیتِ بازی ازچه قراراست. شما هم مثل دوستان جوان سقراط هستید که وقتی از ایشان پرسیده می‌شد زیبائی چیست، شروع می‌کردند به نام بردن اشیاء یا اشخاص زیبا.» وپاسخ من می‌تواند از این قرارباشد: «بله، حق با شماست. شما خیال می‌کنید چون ما کلمهٔ واحد «بازی» را به کار می‌بریم، این کلمه فقط باید بریك معنی دلالت کند، بریك ماهیت منفرد. ولی این اشتباه است. در واقع آنچه هست بازی نیست، بازیهاست. البته انواع و اقسام شباهتها درکاراست. بعضی بازیها با یك توپ انجام می‌گیرد.

26. *Philosophical Investigations*

۲۷. *پژوهشهای فلسفی*، ج ۱، بخش ۱۲۴.

۲۸. پیشین، ج ۱، بخش ۱۱۹.

۲۹. مقایسه کنید با پیشین، ج ۱، بخشهای ۶۶ ـ ۶۹، ۷۵.

ولی شطرنج این طور نیست. و حتی بازیهایی که با یك یا چند توپ انجام می گیرد، انواع مختلفی دارد. فوتبال، چوگان، گلف و تنیس را درنظر بگیرید. بازیهای جدی نوعی قواعد آشکار یا پنهان دارند. ولی قواعد هر بازیی با بازی دیگر فرق دارد. و در هر حال تعریف «بازی» بر طبق قواعد چندان رسا نیست. در دادگاههای جنائی هم قواعدی برای رفتار هست، ولی جریانهای حقوقی را نمی‌توان به عنوان بازی شناخت. به عبارت دیگر تنها پاسخ درست به پرسش اصلی شما این است که به یاد شما بیاوریم که کلمهٔ «بازی» چگونه در زبان واقعی به کار می‌رود. اما شاید شما قانع نشده باشید. ولی دراین صورت معلوم می شود که هنوز اسیر این اشتباه هستید که فکر می کنید باید یك معنای واحد، یك ماهیت واحد باشد که با هر لفظ مشترکی مطابقت داشته باشد. اگر مُصر هستید که باید چنین معنا یا ماهیتی را پیدا کنیم، در واقع راجع به اصلاح زبان یا دستکاری زبان اصرار می‌ورزید.»

آشکار است که ویتگنشتاین در به کاربردن این تمثیل عمدتاً به فکر کوشش خویش در *رساله* برای به دست دادن ماهیت گزاره است. حال آنکه در واقع انواع و اقسام گزاره وجود دارد، و انواع و اقسام جملات نظیر گزاره های توصیفی، امرها، دعاها و نظایر آن.[۳۰] ولی این نظرگاه زمینهٔ اطلاق وسیعتری دارد. فی المثل فرض کنید فیلسوفی «من» یا «نفس» را با ذهن بسیط، یا به جای آن با بدن، به معنائی که عرفاً کلمهٔ «بدن» را به کار می بریم، یکی بگیرد. آیا با این کار ماهیت «من» یا «نفس» را نمایانده است؟ ویتگنشتاین ممکن است بگوید که تعبیر و تفسیر ضمیر «من» با کاربرد واقعی زبان سازگار نیست. فی المثل یکسان انگاری «من» با ذهن مابعدالطبیعی، با جمله‌ای نظیر اینکه «من به گردش می‌روم» قابل جمع نیست. همچنین یکسان انگاری «من» با بدن ـــ به معنی عرفی کلمه ـــ با جمله ای نظیر اینکه «من تولستوی را نویسنده‌ای بزرگتر از اتل ام. دل[۳۱] می‌دانم» سازگار نیست.

ویتگنشتاین این شیوه ازدفع نظریه‌های فلسفی اغراق‌آمیز را، که به یك تعبیر کوششهائی برای «اصلاح» زبان نامیده شده، بازگرداندن کلمات «از کاربرد مابعدالطبیعی به کاربرد روزمرّه» وصف می کند.[۳۲] و این تلقی را مسلّم می گیرد که زبان واقعی، چنانکه هست، خوب است. بالنتیجه لازم است دریابیم که ویتگنشتاین زبان فنّیی راکه برای بیان معرفت علمی روزافزون بشر و مفاهیم و فرضیه‌های علمی پرورش یافته است، نفی نمی کند. چیزی که مورد مخالفت اوست این عقیده است که فیلسوف می‌تواند معانی پنهانی و ماهیات نهانی را کشف و برملا کند. و تنها اصلاح زبانی که او برای فیلسوف مُجاز می‌داند همانا بازگوئی است که ممکن

۳۰. مقایسه کنید با *پژوهشهای فلسفی*، ج ۱، بخش ۲۳.

31. Ethel M. Dell

۳۲. *پژوهشهای فلسفی*، ج ۱، بخش ۱۱۶.

است، برای روشن ساختن اختلالات و سوءِ تفاهماتی که به نظر ویتگنشتاین پدیدآورندهٔ مسائل ونظریه‌های دروغین است، لازم باشد. اصلاحی از این دست صرفاً برای بیرون کشیدن منطق واقعی زبان روزمرّه طرح شده است. بدینسان می‌توان گفت هدف فلسفه ریشه کن کردن دشواریها، سرگشتگیها، و مسائلی است که از پی نبردن ما به کاربرد واقعی زبان برمی‌خیزد. بنابراین، علی‌رغم تحول در برداشت ویتگنشتاین از زبان، خطوط عمدهٔ تصور کلی او راجع به فلسفه به عنوان نوعی درمانگر زبانی برجای خود محفوظ می‌ماند.

باری هرچند خود ویتگنشتاین تردیدی در جزم‌پردازی راجع به ماهیت و وظیفهٔ فلسفه به خود راه نداد، فیلسوفانی که یا تحت تأثیر خط فکری پس از *رسالهٔ* او بودند، یا همان اندیشه‌ها را خود درسرمی‌پروراندند، به طور کلی از این گونه جزم‌اندیشیها تن زدند. فی‌المثل در سال ۱۹۳۱، پروفسور گیلبرت رایل[۳۳] ازدانشگاه آکسفورد (متولد ۱۹۰۰) درمقاله‌ای تحت عنوان «بیانات گمراه کنندهٔ منظم»[۳۴]، درحالی که اعلام می‌داشت به این نتیجه رسیده است که کار فلسفه حداقل، و نیز حداکثر، کندوکاو در اصطلاحات زبانیِ بدساخته‌ها و نظریه‌های لاطائل جاری است، افزوده بود که روی آوردنش به این نظر، از روی اکراه‌بوده و خوش داشته است بیندیشد که فلسفه وظیفهٔ متعالی‌تری دارد. در هر حال اگر کسی به آثار آن دسته از فیلسوفان بریتانیائی که با اندیشه‌های بعدی ویتگنشتاین همدلی داشته‌اند، بنگرد، می‌بیند که آنان همت خود را وقف کاربست طرح مثبت «توصیف» کاربرد واقعی زبان کرده‌اند، نه صرفاً وظیفهٔ منفی ریشه کن سازی معماها یا پیچیدگیها.

کاربست طرح مثبت می‌تواند صور مختلفی به خود بگیرد. یعنی تأکید می‌تواند در موارد مختلفی اعمال شود. فی‌المثل ممکن است متمرکز بر نمایاندن ویژگیهای خاص انواع مختلف زبان باشد، به این معنی که زبان علم، زبان اخلاق، زبانِ آگاهی دینی و زبان زیبائی شناختی تشکیل انواع مختلف می‌دهند. و می‌توان یك نوعِ زبان را با نوع دیگر مقایسه کرد. هنگامی که پوزیتیویستهای منطقی زبان علم را زبان مدل ساختند، تعداد مختلفی از انواع گزاره‌ها را به این عنوان که فقط دلالت عاطفی ـ خطابی دارند، تحت یك مقوله قرار دادند. اما خلع زبان علمی از مقام زبان مدل ــ البته جز برای مقاصد خاص ــ طبعاً بررسی دقیقتر سایر انواع زبان را، که هرَیك جداگانه ملحوظ گردد، تشویق کرد. و کارهای بسیاری دربارهٔ زبان اخلاق صورت گرفته است.[۳۵] همچنین به میزان معتنابهی بحث در بارهٔ زبان دین انجام یافته است. فی‌المثل اگر ما

33. Gilbert Ryle

۳۴. «Systemalically Misleading Expressions» ابتدا در *مذاکرات انجمن ارسطونی* *Proceedings of the Aristolelian Society* چاپ شد. و سپس در مجموعهٔ *منطق و زبان* *Logic and language*، ج ۱ (آکسفورد، ۱۹۵۱) ویراستهٔ ا. گ. ن. فلو A. G. N. Flew تجدید طبع یافت.

۳۵. مقایسه کنید از جمله با *زبان اخلاق* *The Language of Morals* (آکسفورد، ۱۹۵۲) و *آزادی و عقل* *Freedom* ←

می خواهیم دامنهٔ معنای کلمهٔ «خدا» را تعیین کنیم، چندان فایده ای ندارد که بگوئیم «بیمعنی» است چون اصطلاحی علمی نیست. بلکه باید کاربردها و نقشهای آن را در زبانی که به قول ویتگنشتاین «مسکن مألوف»[۳۶] آن است بررسی کنیم. به علاوه می توان کاربرد تصویرها و تمثیلها را در زبان دینی، با فرضاً کاربرد آنها در زبان شعر مقایسه کرد. شاید این نکته درست باشد که بگویند دربحث از زبان دینی در فلسفهٔ اخیر بریتانیائی، عاملی که بیشترین توجه عامه را به خود معطوف داشت، این احتجاج بعضی از فلاسفه بود که این یا آن گزارهٔ علمی از آن روی که هیچ چیز را منع یا طرد نمی کند، فی الواقع چیزی نمی گوید.[۳۷] ولی باید درنظر داشت که کل این بحث باردیگر موضوع زبان تمثیلی[۳۸] را مطرح کرد، موضوعی که عده ای از متفکران قرون وسطی به آن پرداخته بودند، ولی با چند استثنای نادر، کمتر مطمح نظر فیلسوفان بعدی بوده است.[۳۹]

همچنین ممکن است که چندان درباب انواع کلی و گوناگون زبان به معنائی که فوقاً یادشد تمرکز نداشت، وبیشتر به انواع مختلف جمله در زبان محاوره ای عرفی، و به تمایزاتی که در چنین زبانی به عمل می آید، توجه و تمرکز داشت. این نوع برنامه‌ریزی درباب زبان عرفی، صفت ممیزهٔ شادروان پروفسور ج. ل. آستین[۴۰] (۱۹۱۱ ـ ۱۹۶۰) ازدانشگاه آکسفورد بود، که توجه موشکافانه اش در فرق نهادن بین انواع «کنش ـ سخن ها»[۴۱] اورا ممتاز ساخت، وهمو با تحلیل عملی نشان داد که طبقه بندی پوزیتیویستهای منطقی از گزاره ها چقدر نارساست، و زبان عرفی، بسی بیش از آنچه فکرمی کنند، باریك و بغرنج است.

غیرطبیعی نیست که این توجه به زبان عرفی انتقاد بسیاری برانگیخته باشد. چه دربادی نظر چنین می نمود که فلسفه به مدد عده ای از استادان ومدرسان دانشگاهی تا حد مشغلهٔ جزئی یا بازی عملا بیفایده ای تقلیل یافته است. ولی هرچند دست اندرکاران تحلیل زبان عرفی، و

→

and Reason (آکسفورد، ۱۹۶۳) هردو تألیف ر. م. هیر R. M. Hare.

۳۶. *پژوهشهای فلسفی*، ج ۱، بخش ۱۱۶.

۳۷. از جمله نگاه کنید به بحث دربارهٔ «الهیات و تکذیب پذیری» «Theology and Falsification» که در کتاب *مقالات جدید در الهیات فلسفی* *New Essays in Philosophical Theology* ویراستهٔ فلو A. G. N. Flew و مك اینتایر A. MacIntyre (لندن، ۱۹۵۵).

38. analogical language

۳۹. بارکلی چیزهایی دراین باب گفته است. کانت به زبان نمادین در زمینه ای مربوط به الهیات اشاره کرده است. و هگل از زبان «تصویری» دین در ارتباطش از یکسو با زیبائی شناسی و از سوی دیگر با فلسفه بحث کرده است.

40. J. L. Austin

۴۱. speech - act. از جمله نگاه کنید به این دو کتاب آستین که پس از مرگ او منتشر شده اند: *مقالات فلسفی* *Philosophical Papers* (آکسفورد، ۱۹۶۱) و *چگونه با کلمات کارهائی صورت دهیم* *How to do Things with Words* (آکسفورد، ۱۹۶۲).

دررأس همه آستین، عمداً مثالهائی انتخاب کرده اند که کسانی که به سخن گفتن دربارهٔ «هستی» عادت دارند، با شك و تعجب به آنها می نگرند. به عقیدهٔ نگارندهٔ این سطور چنین تحلیلی به هیچ وجه بیفایده نیست. فی المثل درسیر تکوینی و تکاملی زبان درپاسخ به تجربه، انسانها به شیوه ای عینی فرقهای بسیاری بین درجات مختلف مسؤولیت بیان کرده اند. و تأمل کردن و طرح ریزی این فرقها می تواند فایدهٔ بسیار داشته باشد. از یك سو این کار در خدمت جلب توجه ما به عواملی است که باید در هر بحث مکفی دربارهٔ مسؤولیت اخلاقی منظور گردند. از سوی دیگر ما را درمقابله با نظریه‌های فلسفیی که از هر سو تمایزات لازم‌البیان از نظر تجربهٔ بشری را پایمال می گرداند، محافظت می کند. در واقع ممکن است ایراد کنند که زبان عرفی معیار خطاناپذیری نیست که به مدد آن نظریه های فلسفی داوری شود. ولی آستین نمی‌گوید که زبان عرفی چنین است. شاید تمایل داشته است چنان عمل کند که گویی چنین می اندیشیده است. ولی لااقل لفظاً چنین جزم اندیشیی را نفی می کند، چه ملاحظه می کند که در هر تعارض بین نظریه و زبان عرفی، دومی بیشتر محتمل است برحق باشد تا اولی، و درهر حال فیلسوفان، هنگام تدوین نظریه‌هایشان، از روی ترس، زبان عرفی را ندیده گرفته اند.[۴۲] درهر حال، حتی اگر ملاحظه کنیم که درمورد اهمیت زبان عرفی مبالغه شده است، ضرورتاً برنمی‌آید که باید بررسی چنین زبانی را بیفایده یا بی‌ارتباط با فلسفه بدانیم.

این نکته شاید با اشاره به کتاب مشهور پرفسور گ. رایل، یعنی مفهومِ ذهن[۴۳] (لندن، ۱۹۴۹) روشن تر شود. از یك نظر، در این کتاب به مدد بررسی آنچه ما عادتاً در زبان عرفی دربارهٔ انسان و فعالیتهای ذهنی‌اش می‌گوییم، نظریهٔ «روح درماشین»، یعنی نظریهٔ دوگانه‌انگارانهٔ منسوب به دکارت، منحل گردیده است. ولی از نظر دیگر می‌توان آن را کوششی در نمایاندن مفهوم ذهن، و در واقع ماهیت بشر دانست که در عباراتی از زبان عرفی بیان عینی یافته است. و چنین کوششی بیشك مفید و مرتبط با فلسفه است.[۴۴] پیداست که اگر کسی برعکس عمل کند، یعنی ازنظریهٔ فلسفی به نظری که درزبان عرفی نهفته است سیر کند، به نکته ای می‌رسد که مقدمِ بر ظهور مسائل فلسفی است. و تنها دلیل معتبر برای متوقف ماندن درآن موضعِ این عقیده خواهد بود که هرمسألهٔ واقعیی که درآنجا و در آن صورت رخ نماید، خصلتاً فلسفی نیست بلکه روانشناختی یا فیزیولوژیائی، یا هردو است، یعنی متعلق به علم

۴۲. آستین در کتاب حس و محسوسات *Sense and Sensibilia* (آکسفورد، ۱۹۶۲) که مجموعهٔ سخنرانیهایش بود و بعد از مرگش منتشر شد، می کوشد خود را از قید یك نظریهٔ فلسفی، یعنی «نظریهٔ دادهٔ حسی» رها کند.

43. *The Concept of Mind*

۴۴. اینکه آیا کوشش پروفسور رایل موفق است یا ناموفق، و تا چه حد نظریه های مؤلف را به کرسی می نشاند، مسائلی نیست که لازم باشد دراینجا حل و فصل شود.

است، نه فلسفه. در عین حال کسب یك نظر روشن از آنچه ما عرفاً راجع به انسان می گوئیم، و در مدّنظرداشتن آن مفیداست. چه زبان عرفی قطعاً طرفدار برداشت از انسان به عنوان یك وحدت است؛ و تا آنجا که این نظر را می توان بیانگر تجربهٔ انسان ازخود دانست، باید به حساب آورده شود.

و مع ذلك اشتباه بزرگی است که زبان عرفی را درست مخالف نظریه بدانیم، چنانکه گوئی اولی به کلی فارغ ازدومی است. قطع نظر از این واقعیت که انواع و اقسام نظریه‌هاو عقیده‌ها ودیعه درزبان عرفی دارند، زبان ما هم به هیچ وجه عکس (تصویر) سادهٔ واقعیات لخت نیست. زبان عرفی بیانگر تعبیر وتفسیر است. لذا نمی تواند به عنوان محك حقیقت به کاررود. وفلسفه صرفاً نمی‌تواند نسبت به زبان عرفی بی انتقاد باشد.

لازم به ذکر نیست که این برداشت کشف نگارندهٔ این سطورنیست. این قولی است که دیگران هم به آن رسیده اند.[۴۵] لذا این توقعی بجاست که در سالهای اخیر مفهوم فلسفه بایست حتی در درون نهضت تحلیل زبانی توسع یافته باشد. یك جلوه از این روند، لااقل در محافل خاص، همانا جای سپردن محدودسازی جزمی ماهیت و دامنهٔ فلسفه، که صفت ممیزهٔ ویتگنشتاین بود، به رهیافت تساهل آمیزی که حاضر است حتی به سخنان متافیزیسین تمام عیار هم گوش‌فرا دهد، البته به شرط اینکه او آماده باشد توضیح دهد که چرا چنین چیزهائی می‌گوید. ولی این صرفاً موضوع تساهل و رشد وسعت مشرب نبود. علاوه بر آن نشانه‌هائی از گسترش این اعتقاد وجود داشت که تحلیل کافی نیست. فی‌المثل پروفسور استوارت همپشایر[۴۶] در کتاب *نظر و عمل*[۴۷] چنین اظهارنظر کرد که زبان اخلاق نمی‌تواند چنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار گیرد، مگر آنکه در پرتو نقش چنین زبانی در زندگی بشر بررسی شود. لذا به نوعی انسان‌شناسی فلسفی نیاز هست.

باری، توجه به زبان عرفی، که هماهنگ با آراء مطروحهٔ ویتگنشتاین در *پژوهشهای فلسفی* است، فقط نمایانگر یك گرایش، ولو گرایشی ممتاز، در کل نهضت تحلیل زبانی است. چه از دیرباز این نکته پذیرفته شده است که آنچه به نحوی مردم پسندانه «تحلیل زبان» نامیده شده بسی بهتر است که «تحلیل مفهومی» نام بگیرد. و مسألهٔ تحلیل مفهومی می تواند افقهای وسیعی را بگشاید. برای نمونه آقای پ. ف. استراسون[۴۸] استاد آکسفورد، در کتاب

۴۵. از جمله نگاه کنید به سخنرانی مجلس معارفهٔ پروفسور آیر، که نخستین فصل کتاب مفهوم تشخص *The Concept of a Person* او را تشکیل می‌دهد.

46. Stuart Hampshire 47. *Thought and Action* (لندن، ۱۹۵۹)

48. P. F. Strawson

مشهورش، *افراد: جستاری در مابعدالطبیعهٔ توصیفی*[۴۹] از مابعدالطبیعهٔ توصیفی[۵۰] به عنوان کاشف و توصیفگر ساختار واقعی اندیشهٔ ما راجع به جهان سخن می گوید، یعنی توصیفگر عام‌ترین سیماهای ساختار مفهومی ما. حال آنکه مابعدالطبیعهٔ بازنگرانه[۵۱] با تغییر وتحول ساختار مفهومی ما سر وکار دارد، و مارا بر آن می‌دارد که جهان را با دیدی تازه بنگریم. در اثر او مابعدالطبیعهٔ بازنگرانه محکوم نشده بود. ولی گفته شده بود مابعدالطبیعهٔ توصیفی، به معنائی که توضیح داده شد، بیشتر از پژوهش به طور کلّی نیاز به توجیه ندارد.

تاآنجا که تعمیم درچنین موضوعی جایز است، با اطمینان می توان گفت که نکات ذیل نمایانگر رهیافتی به مابعدالطبیعه است که کمابیش ازسوی فیلسوفان معاصر بریتانیائی اتخاذ شده است. مابعدالطبیعه رابیمعنی دانستن، چنانکه مرام پوزیتیویستهای منطقی است، ندیده گرفتن این واقعیت آشکار است که نظامهای بزرگ مابعدالطبیعیِ گذشته غالباً بیانگر برداشتهائی از جهان بوده است که می تواند فکرانگیز، و به شیوه های مختلف روشنگر باشد. به علاوه، درعرف پوزیتیویسم منطقی گفتن اینکه گزاره‌های مابعدالطبیعی بیمعنی هستند، فی الواقع به این معناست که با گزاره های علمی فرق دارند.[۵۲] این نکته کاملادرست است؛ ولی کمکِ اندکی به دریافت و ارزیابی مابعدالطبیعه به عنوان یك پدیدهٔ تاریخی می کند. برای نیل به این دریافت باید نظامهای مابعدالطبیعی موجود را بررسی کنیم و با نظر به انواع مختلف مابعدالطبیعه و انواع گوناگون براهینی که درآنها به کاررفته، آنها را دسته بندی کنیم.[۵۳] چه اشتباه است که تصورکنیم همهٔ آنها یك انگارهٔ لایتغیر دارند. همچنین مجازنیستیم این امر را مسلّم بگیریم که مابعدالطبیعه صرفاً کوششی برای پاسخ دادن به پرسشهائی است ناشی ازاین معنی که «زبان هوش ما را مسحورکرده است».[۵۴] این مسأله ای است که بررسی تفصیلی لازم

49. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (لندن، ۱۹۵۹)

50. descriptive metaphysics 51. revisionary metaphysics

۵۲. مراد این است که این محتوای واقعی و لاینفك توصیف است. البته امکان خلیدن ارزشداوری در این مورد نیز وجود دارد.

۵۳. *ماهیت مابعدالطبیعه* *The Nature of Metaphysics* (ویراستهٔ د. ف. پیرز D. F. Pears لندن، ۱۹۵۷) ارائه دهندهٔ یك سلسله گفتارهای رادیوئی توسط فیلسوفان مختلف، از جمله پروفسور رایل است. نگرش کلی آنها به مابعدالطبیعه انتقادی ولی بالنسبه همدلانه است. بررسی تفصیلی‌تری از مابعدالطبیعه در کتاب *مابعدالطبیعه* *Metaphysics* (لندن، ۱۹۶۳) به قلم پروفسور و. هـ. والش W. H. Walsh استاد دانشگاه ادینبورگ انجام گرفته است.

۵۴. *پژوهشهای فلسفی*، ج ۱، بخش ۱۰۹. این واقعیت که بعضی از مؤلفان به روانکاوی متمسك شده اند به این امید که شاید این امر قادر به توضیح ظهور نوع خاصی از مابعدالطبیعه، نظیر وحدت انگاری باشد به هرحال نشان می‌دهد که آنان مابعدالطبیعه را دارای ریشه‌هائی عمیقتر از اختلالات زبانی و منطقی می‌دانند.

دارد. به علاوه، روشن است که تمایل به تدوین یك تفسیر یگانی از جهان بر وفق یك سلسله مفاهیم و مقولات چیزی نیست که ذاتاً نادرست یا سزاوار سرزنش باشد. البته این هم درست است که از زمان کانت به بعد دیگر نمی توانیم این تصور را بپذیریم که فیلسوف قادر به استنتاج وجود یك موجود به شیوهٔ پیشینی (ماتقدم) است. به علاوه، پیش از اقدام به تشکیل تلفیق و ترکیبهای دراز آهنگ، خردمندانه تر است که به کارِ گلِ حلاجی پرسشهای دقیق و جداگانه بپردازیم. درعین حال مسائل فلسفی میل به درهم تنیدگی دارند؛ و در هر حال سعی در منع تلفیق مابعدالطبیعی امر عبثی است. ساختن یك جهان نگری درواقع فعالیتی است متفاوت با کوشش به پاسخ دادن پرسشهای جزئی که علی الاصول می توان به آنها پاسخهای شسته و رفته داد. ولی درست همان طور که درخواست از فیلسوفانی که علاقه به فعالیت نوع دوم دارند، به اینکه خود را به جای آن کار وقف ترکیب و تلفیق کنند، محکوم سازی یکبارهٔ ترکیب و تلفیق مابعدالطبیعی نیز نامعقول است.

من حیث المجموع، این رشد نگرش تساهل آمیزتر به انواع فلسفه، سوای نوع تحلیل میکروسکپی آن، که ویژگی چشمگیر اندیشهٔ عصر اخیر بریتانیائی است، چیزی است که باید به آن خوشامد گفت. ولی تا اینجا هم این نگرش بسیاری پرسشها را بدون پاسخ گذارده است. فرض کنید، برای گذران بحث، قبول کنیم که فلسفه محدود به روشن سازی گزاره هائی است که فلسفی نیستند؛ یعنی همان محدودیتی که در *رسالهٔ منطقی ـ فلسفی* مطرح شده است. پیشفرض به قدر کافی روشن است، یعنی اینکه فلسفه از معارفی نیست که موضوع و محتوائی خاص خویش در موازات سایر علوم داشته باشد.[۵۵] فیلسوف نمی تواند گزاره های فلسفیی پیش نهد که معرفت ما را از جهان افزایش دهد. باری اگر محدودسازی جزمی ماهیت و دامنهٔ فلسفه را به سوئی بنهیم و خود را آمادهٔ ملحوظ داشتن مابعدالطبیعه، لااقل درشکلی مشخص، به عنوان یك فعالیت فلسفی مُجاز، بگردانیم، توقّع معقول از ما این است که توضیح دهیم که، با این الحاق، چه تغییری در مفهوم فلسفه پدید آمده است. فی الواقع کافی نیست که بگوئیم ما اصلاحی در زبان نکرده ایم، و کلمهٔ «فلسفه»، چنانکه عملا به کار می رود، قطعاً شامل مابعدالطبیعه هم هست، حال آنکه دیگر شامل فیزیك یا زیست شناسی نیست. زیرا همواره این پرسش را پیش می کشند: «وقتی که شما می گوئید که نمی خواهید مابعدالطبیعه را منع کنید، آیا منظورتان صرفاً این است که اگر کسی احساس نیاز به تدوین نظریه هایی داشته باشد که شبیه به شهود شاعرانه و تخیلی واقعیت باشد و منطقاً نتواند ادعای ارائه یا افزایش معرفت داشته باشد، آیا اشتیاقی به درگیر شدن با آنها ندارد؟ یا جداً آمادهٔ پذیرفتن این امکان هستید که مابعدالطبیعه به معنائی قادر به افزایش معرفت است؟ اگر چنین است به کدام معنی؟ و به نظر شما معرفت مابعدالطبیعی

۵۵. به این نکته در *رساله*، گزارهٔ 4.111، تصریح شده است.

چیست، یا دربارهٔ چیست، یا ناشی از چیست؟»

البته ممکن است فیلسوفان تحلیلی پاسخ دهند که آنچه مطرح است مسألهٔ آمادگی آنهاست برای گوش فرادادن به سخنان متافیزیسین، به جای آنکه پیشاپیش راه گفت و گو و تفاهم متقابل را ببندند. این وظیفهٔ متافیزیسین است که توضیح دهد موضوع و متعلق کار او چیست. وقتی که چنین کاری کرده باشد، گزارش او از فعالیتهایش می تواند مورد بررسی قرار گیرد.

هر چند این نحوهٔ پاسخ دادن تاحدی معقول است، ولی به نظر می رسد که از دو نکته غفلت کرده است. نخست اینکه اگر ما تعریف محدود و جزمی فلسفی را رد کنیم، این رد متضمن فحواهائی است. و نامعقول نیست که از مابخواهند آنها را روشن کنیم. دوم اینکه همچنانکه فیلسوفان تحلیلی خوش دارند یادآور شوند، اینان تشکیل یك مکتب کاملا «همگن» نمی دهند. برعکس، درمیان آنها گرایشهای مختلفی قابل تشخیص است. واز بررسی آثار آنان به روشنی برمی آید که عده ای از فلاسفه که ممکن است از نظرمردم «تحلیلگر» شمرده شوند، شیوهٔ عملشان با آنچه دقیقاً «تحلیل زبانی» نامیده می شود، بسیار متفاوت است. به صلاح آنهاست که فقط بگویند دارند «فلسفه» می ورزند. شك هم نیست که چنین کاری می کنند. ولی فلسفه به این معنی وسیع چگونه چیزی است؟ دقیقاً ماهیت، وظیفه و دامنهٔ آن چیست؟ فلاسفهٔ اروپائی مختلف المشرب، نظر به برداشت همکاران بریتانیائی شان از چنین مباحث کلی است که خود را به نحو چاره ناپذیری سرگشته می یابند.

نتیجه ای که باید گرفت این است که به اصطلاح «انقلاب» در فلسفه شکل معیـن و مشخصی ندارد و هنوز هیچ برداشت روشنی از ماهیت فلسفه جای تعاریف مختلف محدودگر را که پوزیتیویستهای منطقی، *رسالهٔ منطقی ـ فلسفی*، و همچنین *پژوهشهای فلسفی* پیشنهاد کرده اند، نگرفته است. البته این امر مانع از آن نیست که فیلسوفان بریتانیا در زمینه های خاص کارهای ارزشمندی بکنند. ولی بدان معنی است که ممکن است ناظر خارجی حیران شود که چه بازی غریبی در جریان است، وچرا؟ ربط و پیوند فلسفه با زندگی چیست؟ وچرا داشتن کرسیهای فلسفه در دانشگاهها لازم است؟ شاید این پرسشها ساده دلانه باشد، ولی نیاز به پاسخ دارد.

پیوست
جان هنری نیومن

۱. ملاحظات مقدماتی

گفتن اینکه در اینجا به جان هنری نیومن[1] (۱۸۰۱ - ۱۸۹۰) صرفاً به عنوان فیلسوف می‌پردازیم شاید تاحدودی گمراه کننده باشد. چه ممکن است چنین دریافته شود که نیومن، علاوه بر علایق و دیگر فعالیتهای بسیارش، همت خود را صرف مسائل فلسفی، به خاطر خودآنها، یعنی جاذبهٔ ذاتی آنها به عنوان معماهای نظری ساخته بوده است. و این از حقیقت بسیار به دور است. رهیافت نیومن به مباحث فلسفیی که درآنها بحث کرده بود، همانا رهیافت مدافعه گر[2] مسیحی بود. به این توضیح که او از نظرگاه یك مؤمن مسیحی قلم زده است که از خود می‌پرسد ایمانش تا چه میزان و به چه شیوه می‌تواند معقول بنماید. نیومن هرگز تظاهر به این امر نکرده است که موقتاً ایمانش را برای آنکه نشان بدهد که از صفر شروع کرده است نادیده گرفته است. بلکه کوشیده است نظرگاه سایرین را دریابد. ولی بحثش از اعتقاد دینی در حوزهٔ ایمان پیش می‌رفته است. یعنی مسألهٔ او مسألهٔ ایمانی بود که در پی درك خویش است، نه مسألهٔ یك ذهن بی ایمان که حیران باشد آیا توجیه عقلانیی برای ایمان آوردن وجود دارد یا نه. در عین حال این کوشش که نشان دهد ایمان مسیحی فی‌الواقع معقول است، نیومن را به پروردن و پختن آراء فلسفی کشانید. این معنی را می‌توان به طرز دیگر هم ادا کرد. کوشش او برای نشان دادن نارسائی اصالت عقل معاصر، و تبلیغ بینشی مسیحی از وجود انسان، او را به اندیشه‌های روشن و مشخصی رهنمون شد، به طوری که اگر نمی‌خواست محتوای ایمان مسیحی را همچون یك سلسله نتایجی بنمایاند که منطقاً از اصول بدیهی استنتاج شده، می‌خواست به کسانی که بصیرت دارند نشان دهد که ایمان دینی بیان یك نگرش غیرعقلانی یا انگارش دلخواهانهٔ محض نیست. وهرچند ممکن است که به نوعی اندیشهٔ او را مثله کنیم، ولی

1. John Henry Newman 2. apologist

برای ملاحظهٔ اجمالی، بعضی از خطوط اندیشهٔ او را که عقلا می‌توان آنها را فلسفی خواند، انتخاب و بیان می‌کنیم.

البته مدافعه‌گرانی بوده‌اند که پروای ادلّه‌ای را که مردم واقعاً برای ایمانشان دارند ندارند، بلکه بیشتر به تدوین و تنسیق براهینی می‌پردازند که به عقیدهٔ آنها باید اذهان نامؤمنانی را که اصطلاحات آنها را می‌فهمند، متقاعد کند، هرچند که مؤمن عادی هرگز به چنین براهینی نیندیشیده باشد، و اگر این گونه براهین و احتجاجات براو عرضه شود، نتواند دریابد و ارج بگذارد. ولی نیومن بیشتر در اندیشهٔ نشان دادن معقولیت ایمانی است که عملا در دل توده‌های عظیم مؤمنان وجود دارد و اغلب آنان چیزی از بحث و برهانهای انتزاعی فلسفی نمی‌دانند. و می‌کوشد که تشریح کند دلیل عمده‌ای که خود او و سایر مردم برای اعتقاد زنده و پرشور به وجود خداوند دارند از چه قراراست.[۳] به عبارت دیگر، می‌کوشد که تحلیل پدیدارشناختیی از حرکت خودجوش ذهن به دست دهد که نهایتاً به اذعان به وجود خداوند همچون یك واقعیتِ حی و حاضر می‌انجامد. درعین حال قصد ندارد صرفاً بسان یك روانشناس چیزی بنویسد که ممکن است دلایل مختلف اعتقاد مردم را به خداوند توصیف کند، حتی اگر بعضی یا همهٔ این دلایل به نظر او کافی برای توجیه اذعان به وجود خداوند نباشد. برعکس، نیومن می‌گوید که مهمترین دلیل تجربیی که اعتقاد برآن مبتنی است دلیل کافی است.

با تمثیل می‌توان این نکته را روشن‌تر ساخت. همهٔ ما اعتقاد عملی داریم به اینکه اعیان خارجی، مستقل از اینکه به ادراك ما درآیند، وجود عینی دارند. و تفاوت آشکاری هست بین تشریح دلایلی که مردم عملا برای این اعتقاد دارند، و کوششی که بعضی از فلاسفه می‌کنند تا این اعتقاد را به مدد طرح احتجاجات فلسفیی توجیه کنند که در نظر آنها بهتر ازدلایلی است که مردم عملا دارند، ولو تأمل آگاهانه دربارهٔ آنها نداشته باشند. در واقع معلوم نیست فیلسوف درموضعی باشد که بتواند دلایلی برای اعتقاد موردبحث، بهتر از آنچه اعتقاد ما عملا، ولو به نحو مضمر، برآن استوار است، ارائه کند. و نیومن از تفاوت این دو امر کاملا آگاه است: یعنی بین این امر که نشان دهد اعتقاد دینی، چنانکه عملا وجود دارد، معقول است، و این امر که اگر مردم دلایلی جز آنچه عملا دارند می‌داشتند، اعتقادشان معقول‌تر بود.

نکتهٔ دیگری نیز هست که شایان توجه است. هنگامی که نیومن راجع به اعتقاد به خداوند سخن می‌گوید، مقصودش چیزی است که می‌توان آن را اعتقادِ زنده نامید. اعتقادی که متضمن عنصری از تعهد شخصی نسبت به یك موجود متشخص است که همچون واقعیتی حی و حاضر ادراك می‌شود، ودرسلوك انسان اثر می‌گذارد. نه دربارهٔ یك اذعان تصوری صرف، در قبال یك

۳. البته نیومن نقش عنایت را انکار نمی‌کند. ولی هنگامی که می‌کوشد نشان دهد که دلیل کافی برای ایمان به خداوند وجود دارد، آن را نادیده می‌گیرد.

گزارهٔ انتزاعی. لذا هنگامی که درباب زمینه‌های اعتقاد به خداوند می‌اندیشد، براهین متافیزیکی بی‌روحی را که صرفاً خطابش با عقل است و متوجه حرکات ذهن است و به عقیدهٔ او انسان را برخداوند همچون واقعیتی حی و حاضر ــ چنانکه در ندای وجدان جلوه گر است ــ می‌شوراند، ندیده می‌گیرد. بنابراین خط فکری او ناظر به انسانی است که احساس زنده‌ای از تکلیف اخلاقی دارد. به همین ترتیب، هنگامی که به شواهد مربوط به حقیقت مسیحیت می‌پردازد، عمدتاً روی سخنش با پژوهشگر اصیل و باسعهٔ صدر است، به ویژه انسانی که به خداوند اعتقاد دارد، وبه قول خود نیومن نسبت به امکان وحی تعلق خاطر دارد. در هردومورد او وجود شرایط ذهنی خاصی، از جمله شرایط اخلاقی را، در خواننده‌اش مسلّم و مفروض می‌گیرد. او ادعا نمی‌کند که براهینی همانند براهین ریاضی دارد.

با این رهیافت، دیگر عجبی نیست که می‌بینیم نام نیومن غالباً با نام پاسکال پیوند داشته است. هردوی اینان به مدافعه‌گری کلامی مسیحی علاقه داشتند، و هردو توجه خودرا به اعتقادِ کارآمد وبه شیوه‌ای که مردم عملا در موضوعات عینی اندیشه و استدلال می‌کنند، و نه به مدل ریاضی استدلال و اثبات، معطوف داشتند. «روح هندسه»[4] با ذهنِ هردو بیگانه بود. و هردو بر شرایط اخلاقی لازم برای ارزیابی نیروی براهین مؤیّد مسیحیت تأکید می‌ورزیدند. بنابراین اگر کسی پاسکال را به این دلیل که مدافع شریعت بود از جرگهٔ فلاسفه خارج بداند، محتمل است که با نیومن هم همین طوررفتار کند. برعکس اگر کسی پاسکال را به عنوان فیلسوف به رسمیت بشناسد، محتمل است که نیومن را هم فیلسوف بشناسد.[5]

با این همه، زمینهٔ فلسفی نیومن بسیار متفاوت با زمینهٔ فلسفی پاسکال بود. چه به میزان زیادی از فلسفهٔ بریتانیائی شکل یافته بود. نیومن در زمان دانشجوئی با آثار و افکار ارسطو آشنا شده بود. وهرچند هیچکس اورا ارسطوئی نمی‌خواند، قطعاً این فیلسوف یونانی تأثیری در ذهن او نهاده بود. اما در باب مکتب افلاطون که نیومنِ ازبعضی لحاظ باب طبع خود می‌یافت باید گفت که به نظر می‌رسد شناخت نیومن از آن عمدتاً ازطریق نویسندگان مسیحی صدر اول و آباء کلیسا حاصل گردیده بوده است. ازمیان فلاسفهٔ بریتانیائی حتماً آثار فرانسیس بیکن را مطالعه کرده، وچیزهائی ازهیوم می‌دانسته است. اوهیوم را زیرك ولی خطرناك می‌شمارد. ولی در کتاب *مدافعه*[6] می‌گوید که هرگز آثار بارکلی را نخوانده است. البته نسبت به لاك هم

4. spirit of geometry

۵. این نکته شایان تذکر است که مؤسسان نظامهای مابعدالطبیعی اصیل همواره بحث و برهانهائی را به کار گرفته‌اند که نمایانگر برداشتی ازواقعیت بوده که آنان درسرداشته‌اند، یا لااقل اجمالا به آن می‌اندیشیده‌اند. مع ذلك این واقعیت فی نفسه حاکی ازآن نیست که فلان بحث یا برهان، ضعیف است. به همین ترتیب این واقعیت که نیومن در مقام یك مؤمن مسیحی چیز می‌نویسد ضرورتاً در بردارندهٔ این نتیجه نیست که تأملات فلسفی او بی ارزشند.

6. *Apologia*

احساس احترام عمیقی می کرد. و تصریح دارد که این احترام را «هم برای شخصیت لاك قائل بوده و هم برای مهارت او، یعنی هم برای سادگی انسانی ذهنش و هم صراحت وفصاحت بیانش.»[۷] و می افزاید «در بیانات او بسا نکته ها در باب دلیل و استدلال هست که من کاملا با آنها موافقم، و خوش ندارم که به او به چشم منکر و مخالف آرا و اندیشه هائی که خود همواره درستشان انگاشته ام، بنگرم.»[۸] علاوه بر لاك، باید از اسقف باتلر[۹]، نام ببریم که تأثیر آشکار و محرزی درذهن نیومن داشته است.[۱۰]

نیومن بعدها آثار منسل[۱۱] (۱۸۲۰ ـ ۱۸۷۱) و بعضی فیلسوفان اسکاتلندی و منطق ج. ا. میل را مطالعه کرد. به علاوه، علی رغم انکاری که از خود نشان داده است، می توان ثابت کرد که او با اندیشه و آثار کالریج آشنا بوده است. در مورد اندیشهٔ آلمانی به نظر می رسد نیومن چیز اندکی ــ علی الخصوص از دست اول ــ می دانسته است. بنابراین اگر مطالعهٔ اولیهٔ او از ارسطو را به حساب نیاوریم، می توانیم گفت که آراء و اندیشه های فلسفی او در حال و هوای اصالت تجربهٔ بریتانیائی و نفوذ باتلر شکل گرفته است. علائق و فعالیتهای متنوع نیومن، فی الواقع، چندان وقت و نیروئی برای او باقی نمی گذاشت که مطالعهٔ فلسفی جدی کند، هرچند که تمایل داشت دراین زمینه بسیار بخواند. ولی درهرحال آنچه خوانده بود، صرفاً انگیزه ای بود برای شکل یابی اندیشه های خودش. او را هرگز نمی توان شاگرد فیلسوف خاصی نامید.

نیومن از فلسفهٔ مدرسی (اسکولاستیك) هم اندکی اطلاع داشت. در سالهای آخر عمرش، بعضی از آثار طلایه داران نهضت احیای فلسفهٔ مدرسی را به دست آورده بود. و هنگامی که پاپ لئوی سیزدهم منشور *Aeterni Patris* را در سال ۱۸۷۰ منتشر و مطالعهٔ آثار قدیس توماس آکوئیناس را توصیه کرد، نیومن نامهٔ تحسین آمیزی به پاپ نوشت، هرچند آن را برای او نفرستاد. ولی از آن نامه به خوبی برمی آید که آنچه او در سر داشت، احیای حیات عقلی در کلیسا، در تداوم بخشیدن به اندیشه های آباء و مجتهدان کلیسا بود، و نه فقط احیاء مکتب توماسی. ودرهرحال متون درسی سبك کهن توماسی چندان باب طبع نیومن نبود. درست است که پس از مرگ او عده ای از فیلسوفان مدرسی خطوط فکری نهفته در آثار او را اخذ یا اقتباس

۷. جستاری در دفاع از الفبای اذعان *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (طبع سوم، ۱۸۷۰)ص ۱۵۵. از این پس، به این کتاب به صورت *الفبای اذعان* اشاره می کنیم.

۸. پیشین.

9. Bishop Butler

۱۰. برای آشنائی با زندگی و آثار و افکار اسقف جوزف باتلر (۱۶۹۲ ـ ۱۷۵۲) نگاه کنید به جلد پنجم *تاریخ فلسفهٔ حاضر*.

11. Henry Longueville Mansel

کرده اند، و از آنها برای تکمیل بحثها و براهین سنتی استفاده کرده اند. ولی لازم به ذکر نیست که این واقعیت دلیل کافی به دست نمی‌دهد که برمبنای آن بگوییم نیومن «واقعاً» فیلسوف مدرسی بود. رهیافت او کاملا متفاوت بود، هرچند کاملا مایل بود اذعان کند که سایر رهیافتها می‌توانند فایدهٔ خاص خود را داشته باشند.

۲. رهیافت نیومن به مسألهٔ عقیدهٔ دینی در مواعظ دانشگاهی اش

نیومنِ در یك وعظ دانشگاهی که در سال ۱۸۳۹ در آکسفورد ایراد کرد، تأکید ورزید که ایمان «قطعاً عملکرد عقل است.»[۱۲] چه عملکرد عقل «در تصدیق به یك چیز، درنظر به چیز دیگر»[۱۳] نهفته است. این امردر گسترش دادن معرفت ما به فراتر از متعلقات بیواسطهٔ ادراك حسی و درون نگری مشهود است.[۱۴] و همچنین درعقیدهٔ دینی یا ایمان هم ملاحظه می شود، چه ایمان «واقعی دانستن چیزهایی است که حواسِ درآن راه ندارد، برمبنای دلایل سابق برآن.»[۱۵] به عبارت دیگر از آنجا که نیومن قائل به قوه یا ملکهٔ خاصی برای شهود خداوند (یا هرموجود مفارق خارجی دیگر) نیست، باید لااقل به معنائی اذعان کند که وجود خداوند قابل استنتاج عقلی است.

باری هر استدلالی ضرورتاً درست نیست. یعنی امکان استدلال غلط وجود دارد. و نیومن به خوبی آگاه است که از نظر خردگرایان روند استدلال یا استنتاجی که ایمان دینی مسلّم می گیرد یا مفروض می‌دارد، غیر معتبر است. طبق تصوّر معمول یا عرفی از عقل و عملکرد آن، ما باید تأثیر همهٔ پیشداوریها، پیش اندیشیها و تفاوتهای طبعی و مزاجی را از سر عقل دورکنیم و صرفاً طبق «قواعد علمی معین و معیارهای ثابت به سنجیدن شواهد و بررسی امور واقع بپردازیم.»[۱۶] و فقط نتایجی را بپذیریم که «ادلهٔ مخصوص به آنها، آنها را پدید آورده.»[۱۷] باری آشکار است که اغلب مؤمنان نمی توانند برای اعتقاد خود دلیل بیاورند. وحتی وقتی که قادر به چنین کاری هستند، به هیچ وجه بر نمی آید که به خاطر این دلایل شروع به ایمان آوردن کرده اند، یا اگر این دلایل به معارضه خوانده شود، یا در معرض شك افتد، دیگر دست از ایمان خواهند کشید. به علاوه، «ایمان مبدأ عمل است و عمل برای پژوهشهای دقیق و مفصل وقتی باقی نمی گذارد.»[۱۸]

۱۲. *مواعظ دانشگاه آکسفورد* *Oxford University Sermons* (پانزده موعظه که در دانشگاه آکسفورد ایراد شده است. طبع سوم، ۱۸۷۲) ص ۲۰۷. نیومن آشکارا برآن است که ایمان عملکرد عقل را مسلم و مفروض می گیرد.
۱۳. پیشین.
۱۴. دراینجا بازتابی از نظرگاه اصالت تجربی می توان مشاهده کرد.
۱۵. *مواعظ دانشگاه آکسفورد*، ص ۲۰۷.
۱۶. *مواعظ دانشگاه آکسفورد*، ص ۲۲۹. ۱۷. پیشین، ص ۲۳۰. ۱۸. پیشین، ص ۱۸۸.

ایمان نیازمند برهان قطعی و بیّنی نیست؛ و طبعاً تحت تأثیر احتمالات و مفروضات پیشین قرار می گیرد. البته این در مورد عقیدهٔ غیردینی بارها به تحقیق رسیده است. فی المثل ما غالباً آنچه را در روزنامه ها می خوانیم، بدون هیچگونه بررسی شواهد، باور می کنیم. ولی هرچند این رفتار بیشك برای زندگی لازم است، این واقعیت به قوت خود باقی است که آنچه برای کسی محتمل یا باورکردنی می آید، ممکن است برای دیگری به گونه ای دیگر جلوه کند. «لازم به ذکر نیست که تمایلات ما چه کارها با عقیدهٔ ما می کند.»[۱۹] بدینسان آسان می‌توان فهمید که چرا خردگرایان به چشم حقارت درایمان می نگرند و آن را جلوهٔ آرزواندیشی می‌دانند.

البته به یك معنای واقعی، بی اعتقادی یا شکاکیت همان وضع و حال ایمان را دارد. زیرا بی اعتقادی «همان قدر و به همان نحو بر پیشفرضها و پیشداوریها تکیه دارد که ایمان تکیه دارد، فقط پیشفرضهایش نقطهٔ مقابل پیشفرضهای ایمان هستند... بی اعتقادی، نظام دینی را چندان غیرمحتمل می‌داند که به شواهد آن گوش فرانمی سپارد، و اگر بسپارد همان کاری را می کند که مؤمن می کند، یعنی نشان می‌دهد که شواهد می توانند از آنچه هستند کاملتر و استثنا ناپذیرتر باشند.»[۲۰] شکاکان واقعاً طبق شواهد تصمیم نمی گیرند؛ چه ابتدا تصمیم خود را گرفته اند و سپس طبق فرض اولی و اصلی شان شواهد را قبول یا رد می کنند. هیوم وقتی که می گوید محال بودن معجزه بهترین دلیل بر ردّ شهادت شاهدان است، مثال نمایانی به دست می‌دهد. «یعنی می گوید نامحتمل بودن سابق دلیل کافی برای ردّ شواهد لاحق است.»[۲۱]

به نظر می‌رسد که نیومن در اینکه می گوید نامؤمنان اغلب بر وفق مفروضات و مسلماتشان حرکت می کنند، و اینکه آنان همانند هرکس دیگر در معرض تأثیرتمایلات و طبع و جبلت هستند، کاملا برحق است. ولی هرچند این یك نکتهٔ جدلی است که تاحدودی ارزشمند است، آشکار است که نشان نمی‌دهد که ایمان ــ اگر به معنائی که نیومن می گوید و آن را عملکرد عقل می‌داند ــ با معیار مطلوب خردگرایان ــ یعنی استدلال منطقی دقیق بر مبنای اصول بدیهی ــ جور درمی‌آید. البته نیومن قصد ندارد تظاهر کند که چنین است، یعنی با معیار خردگرایان منطبق است. بلکه به جای آن بحث می کند که برداشت خردگرایان از استدلال بسیار تنگ نظرانه است وبا شیوه ای که مردم عملا و حقاً در موارد عینی می اندیشند واستدلال می کنند انطباق ندارد. باید درنظر داشت که احتجاج او این است که ایمان معقول است، نه اینکه محتوای آن طبق مدل برهان ریاضی منطقاً قابل استنتاج است.

اگر بگویند ایمان دینی متشکل از احتمالات سابق است، این احتجاج معتبری در برابر معقولیت ایمان نیست. زیرا اگر بنابر زندگی کردن باشد، ما همه خود را ناگزیر از تمسك به

۱۹. *مواعظ دانشگاه آکسفورد*، ص ۱۸۹. ۲۰. پیشین، ص ۲۳۰.

۲۱. *مواعظ دانشگاه آکسفورد*، ص ۲۳۱.

انگارش و احتمال می‌یابیم. ما نمی‌توانیم صرفاً با آنچه منطقاً قابل اثبات است سر کنیم. فی المثل ما نمی‌توانیم اثبات کنیم که حواس ما قابل اطمینان است، و جهان خارجی عینی‌ای وجود دارد که ما به مدد حواس با آن تماس داریم. همچنین نمی‌توانیم اعتبار حافظه را ثابت کنیم. مع ذلك، به قول معروف، علی رغم آنکه گاه فریب می‌خوریم، قبول می‌کنیم، و چارهٔ دیگری هم جز قبول نداریم که حواس ما اساساً قابل اطمینان هستند، و جهان عینی خارجی وجود دارد. در واقع هیچکس هم جز شکاکان دربارهٔ استنتاجهای علمی چون و چرا نمی‌کند، هرچند اهل علم وجود جهان طبیعی مشاع را اثبات نمی‌کنند، بلکه آن را مسلّم می‌گیرند. همچنین ما اجازه نمی‌دهیم که سهوها و اشتباهاتمان اعتقادمان به اعتبار حافظه را بر باد دهد. به علاوه مادام که موضع شکاکیت کامل اتخاذ نکرده‌ایم ـــ موضعی که عملا نمی‌توان حفظش کرد ـــ الزاماً قائل به امکان استدلال معتبر هستیم. ما نمی‌توانیم به نحو پیشینی (ماقبل تجربی) آن را اثبات کنیم، چه هر کوششی درجهت این اثبات، آنچه را که درصدد اثباتش هستیم مسلّم می‌گیرد. حاصل آنکه «چه در مورد جریان ایمان و چه سایر عملکردهای عقل، انسان بر پایهٔ دلایلی پیش می‌رود که نمی‌توان آنها را پدید آورد، یا اگر بتوان، نمی‌توان ثابت کرد که صادق‌اند، یعنی بردلایل پیشین و پنهانی استوار است که آنها را مسلّم می‌گیرد.»[۲۲]

می‌توانیم به طور گذرا اشاره کنیم که تصریح نیومن به اینکه وجود جهان خارجی یك فرض و استنباط غیرقابل اثبات است بازتاب این نظرِ عهدجوانی اوست که در فصل اول کتاب *مدافعه* آمده است مبنی بر اینکه فقط دو موجود بدیهی و آشکار وجود دارد، خودش و خالقش. همچنین به یاد این بحث هیوم می‌افتیم که هرچند ما نمی‌توانیم وجود اجسام را جدا از ادراکات حسی خود ثابت کنیم، طبیعت ما را به ضرورت چنین اعتقادی مجاب کرده است. یك فیلسوف می‌تواند درمطالعه‌اش به تأملات شکاکانه ادامه دهد و درآن افراط کند، ولی درزندگی متعارف، مانند سایر ابناء انسان، عقیدهٔ طبیعی به وجود عینی مداوم اجسام ،حتی زمانی که به ادراك درنمی‌آیند، دارد. عقل نمی‌تواند حقانیت این اعتقاد را مبرهن کند. ولی مع ذلك این اعتقاد معقول است. و آدم نامعقول کسی است که می‌کوشد شکاك‌وار زندگی کند و برمبنای هر فرضی که نمی‌تواند ثابت شود، عمل نکند.

این حقیقت آشکار است که انسان گزیری از اعتقاد به وجود جهان خارجی و مشاع ندارد.[۲۳] ونامعقول است که برمبنای فرض دیگری عمل کنیم. اگر ما می‌خواستیم فقط

۲۲. *مواعظ دانشگاه آکسفورد*، ص ۲۱۲ ـ ۲۱۳.

۲۳. نگارندهٔ این سطور قصد ندارد خود را گرفتار نظرگاهی کند که می‌گوید ما فی الواقع درمقامی نیستیم که بدانیم آیا جهان خارجی وجود دارد یا نه. البته اگر معرفت را به این نحو تعریف کنیم که فقط گزاره‌های منطق و ریاضیات می‌توانند صدق خود را بنمایانند، لاجرم چنین برمی‌آید که ما نمی‌دانیم آیا اشیاء به هنگامی که ادراکشان نمی‌کنیم ←

برمبنای نتایج منطقاً مبرهن عمل کنیم، اصلا نمی توانستیم زندگی کنیم. ولی ممکن است ایراد کنند که اعتقاد به خداوند اعتقادی طبیعی وقابل قیاس با اعتقاد به وجود جهان خارجی نیست. ما در عمل گزیری از این اعتقاد نداریم که اجسام مستقل از ادراك حسی ما وجود دارند؛ ولی به نظر نمی‌رسد که چنین ضرورت عملیی در اعتقاد به خداوند وجود داشته باشد.

احتجاج نیومن این است که چیزی به نام وجدان وجود دارد که به اندازهٔ قوای دراکه و استدلال به سرشت انسان تعلق دارد، و ما را به اعتقاد به وجود خداوند مایل می گرداند، بدین معنی که دارای «پیش آگاهی»[۲۴] از وجود الوهی است. بدینسان اعتقادی به خداوند که مبتنی بر وجدان است صرفاً بر پایهٔ سلیقهٔ شخصی افراد معینی نیست، بلکه برعاملی در طبع انسان تکیه دارد، یا لااقل برعاملی در طبع هرانسانی که عقب مانده یا معلول اخلاقی نیست. ندای وجدان دلیلی بر اعتبار نامه های صادرهٔ خویش ندارد. وبدین معنی آن ندا «فرض» و«انگارش» است. ولی نمایانگر حضور خداوند متعال است؛ و اذعان به وجود خداوند که بدین طریق جلوه گر شود، معقول است.

با این همه، پیش از بررسی دقیقتر احتجاج نیومن ازوجدان به وجود خداوند (یعنی استنتاج وجود خداوند از وجدان)، می توانیم به رهیافت او به مسألهٔ اعتقاد دینی، آن چنانکه در کتاب متأخرتر او *الفبای اذعان* ــ منتشره به سال ۱۸۷۰ ــ طرح شده، توجه کنیم.[۲۵]

۳. رهیافت «الفبای اذعان»

اذعان[۲۶]، به نحوی که نیومن آن را به کار می برد، قابل حمل در یك گزاره و قابل بیان در حکم است. ولی به درستی نمی توان گفت که من به یك گزاره اذعان دارم، مگر اینکه معنای آن را بفهمم. نیومن این فهمیدن را دریافت[۲۷] می نامد. لذا می توانیم گفت که اذعان دریافت را مسلّم و مفروض می گیرد.

دو نوع دریافت هست که با دو نوع گزاره انطباق دارد. «کلمات یك گزاره می توانند ما بازاء اشیاء باشند یا نباشند. اگر باشند، کلمات مفرداند، چه همهٔ چیزهائی که وجود دارند، واحد هستند. ولی اگر ما بازاء اشیاء نباشند، باید ما بازاء تصورات باشند، و دراین صورت الفاظ

وجود دارند یا خیر. ولی به معنا و کاربرد عرفی کلمهٔ «دانستن» می توان گفت که ما آن را می‌دانیم.

24. Presentiment

۲۵. اثر فلسفی شمردن *الفبای اذعان* گمراه کننده است، چه این کتاب عمدتاً با «بحث و برهانهای مطروحه به نفع مسیحیت» سروکار دارد (*الفبای اذعان*، ص ۴۸۴). ولی این بحث وبرهانها درزمینهٔ کلی منطقی ومعرفت شناختی طرح شده است.

26. assent   27. apprehension

عام اند. اسامی مفرد از تجربه نشأت می گیرند، و اسامی عام از انتزاع. من دریافتِ نوع اول را واقعی و اخیر را تصوری می نامم.»[۲۸]

در مورد بعضی تعبیرات و عبارات این قول می توان قائل به استثنا شد. ولی تز کلی آن به نحو معقولی روشن است. دریافت یا فهم یك کلمه که ما بازاء یك شیء یا شخص است واقعی است، حال آنکه دریافت یك اندیشهٔ انتزاعی یا مفهوم کلی، تصوری نامیده شده است. اگر این تمایز را به گزاره ها اطلاق کنیم، درآن صورت دریافت گزاره ای در هندسه، تصوری، و دریافت این قضیه که 'ویلیام پدر جیمز است' واقعی خواهد بود.

از آنچه گفتیم برمی آید که باید بین دو نوع اذعان فرق بگذاریم. اذعانِ مربوط به گزاره هایی که به عنوان «تصوری» دریافت شوند، یعنی آنها که مربوط به اندیشه های انتزاعی یا اصطلاحات کلی هستند، همانا اذعان تصوری است. حال آنکه اذعان مربوط به گزاره هایی که به عنوان «واقعی» دریافت شوند، یعنی مستقیماً ناظر به اشیاء یا اشخاص باشند، اذعان واقعی است.

نیومن برآن است که اشیاء و اشخاص، اعم از اینکه متعلق تجربهٔ واقعی یا به نحو تخیلی حاضر در حافظه باشند، قوی تر وروشن تر از مفاهیم و تصورات انتزاعی به ذهن راه می یابند. بنابراین دریافت واقعی «قوی تر ازدریافت تصوری است، چه اشیاء که متعلق آن است آشکارا مؤثرتر از مفاهیم است که متعلق [دریافت] تصوری است. تجربیات و صورت ذهنی آنها به نحوی درذهن راه می یابد و آن را اشغال می کند، که انتزاعیات و ترکیبات آن، نمی کند.»[۲۹] به همین ترتیب هرچند طبق نظر نیومن، همهٔ اذعانها از نظر نامشروط بودن همانند هستند.[۳۰] عمل اذعان «هنگامی که بر مبنای یك دریافت واقعی انجام گیرد، که متعلق آن شیء است، دلنشین تر و نیرومندتر است تا هنگامی که در مورد مفاهیم و تصورات و همراه با دریافت تصوری انجام می گیرد.»[۳۱] به علاوه، اذعان واقعی، هرچند ضرورتاً در رفتار اثر نمی گذارد، بیشتر از اذعان تصوری محض، مایل به گذاردن چنین تأثیری است.[۳۲]

نیومن اذعان واقعی را اعتقاد نیز می نامد. و آشکار است که اعتقاد به خداوند که عمدتاً مورد نظر او به عنوان مدافعه گر مسیحی است، همانا اذعان واقعی به خداوند، همچون واقعیتی حی و حاضر است، و اذعانی است که در زندگی ورفتار اثر می گذارد. و نه صرفاً اذعان تصوری است

۲۸. *الفبای اذعان*، ص ۲۰ ـ ۲۱.
۲۹. *الفبای اذعان*، ص ۳۵.
۳۰. از نظر نیومن اذعانِ به اصطلاح مشکوك، اذعانی است نامشروط به این قول که صدق فلان گزارهٔ مشکوك است.
۳۱. *الفبای اذعان*، ص ۱۷. ۳۲. مقایسه کنید با پیشین، ص ۸۷.

به گزاره ای راجع به مفهوم خدا. درست است که اگر اذعان ناظر به گزاره ها باشد، دراین صورت اذعان واقعی ناظر به گزارهٔ «خداهست» یا «خداوند وجود دارد» خواهد بود. ولی متوجه گزاره ای است که به عنوان واقعی دریافت شده است، یعنی کلمهٔ «خدا» چنان فهمیده می شود که دلالت بر واقعیت حی و حاضر، و موجودی متشخص داشته باشد. و از این برمی آید که نیومن عمدتاً علاقه به استنتاج صوری برهانی وجود خداوند ندارد، و نمی تواند داشته باشد. چه به نظر او که یادآور نظر هیوم است، برهان نمایانگر روابط منطقی بین مفاهیم یا تصورات است. با این توضیح که برهان نتایجی از مقدمه ها می گیرد که کلمات آن مابازاء تصورات کلی یا انتزاعی اند. بدینسان اذعانی که نسبت به مقدمه انجام گیرد، تصوری است و عنصرِ تعهد قلبی را که نیومن با اذعان واقعی به وجود خداوند، همراه می‌داند، فاقد است.

چنانکه پیشتر اشاره شد، نیومن برای انسان قدرت شهود مستقیم خداوند قائل نیست. لذا به نوعی از استنتاج نیازاست، یعنی نوعی حرکت ذهن از آنچه در تجربه داده شده به آنچه از تجربه یا ادراك حسی بیواسطه فراتر است. درعین حال این استنتاج نباید آن نوعی باشد که به اذعان تصوری، و نه اذعان واقعی، رهنمون گردد. بدینسان سؤال ذیل پیش می آید: «آیا من می توانم اذعانی روشن تر از آنچه صرفاً به مفاهیم عقلی دارم، به وجود خداوند داشته باشم؟... آیا می توانم چنان اعتقاد داشته باشم که گوئی می بینم؟ از آنجا که چنین اذعان والائی مستلزم تجربه یا خاطرهٔ حی و حاضر از واقع امر است، دربادی نظر چنین می نماید که گویی پاسخ به این سؤال باید منفی باشد. زیرا چگونه من می توانم اذعانی داشته باشم که گویی می بینم، مگر اینکه واقعاً دیده باشم؟ ولی هیچکس در حیات دنیوی نمی تواند خداوند را ببیند. مع ذلك من برآنم که اذعان واقعی ممکن است، و نشان خواهم داد که چگونه است.»[۳۳] کوشش نیومن در جهت نشان دادن امکان این اذعان واقعی، در بخش بعدی بررسی خواهد شد.

۴. وجدان و خداوند

پیشتر ملاحظه کردیم که طبق نظر نیومن حتیِ عقاید غیردینی ما نیز به هرحال بر مفروضات نهانی استوار است.[۳۴] یعنی تصریحاً یا تلویحاً چیزی باید مسلم گرفته شود. بعضی سرآغازها

۳۳. *الفبای اذعان*، ص ۹۹.

۳۴. اما در مورد استنتاج برهانی صوری، نیومن برآن است که این حکم شرطی است. به این شرح که صدق نتیجه به شرط صادق بودن مقدمه‌ها، مورد تأیید قرار می گیرد. و هرچند خود نیومن انکار نمی کند که اصول بدیهی وجود دارند، خاطرنشان می سازد که آنچه به نظر شخصی بدیهی می آید، ضرورتاً از نظر دیگری هم بدیهی نیست. درهرحال امکان استدلال معتبر مورد قبول است. اگر ما بکوشیم هرچیزرا ثابت کنیم، ولی هیچ فرض یا امر مسلمی نداشته باشیم، هرگز راه به جائی نخواهیم برد.

هست که بدون دلیل، به صورت داده شده یا مسلم انگاشته می شود. در مورد اعتقاد به خداوند، این سرآغاز، یعنی بنیادِ داده شدهٔ حرکت ذهن، وجدان است. در طبع بشر، در مجموعهٔ اعمال ذهنی یا روانی، وجدان همان قدر عامل و حاضر است که «عمل حافظه، یا استدلال، یا تخیل، یا احساس زیبائی.»[۳۵] و این «اسّ اساس و تقدیس دین در ذهن و ضمیر آدمی است.»[۳۶]

باری وجدان را می توان از دو جنبه بررسی کرد، که هرچند در واقع از هم جدانیستند، ولی قابل تشخیص ازیکدیگراند. ازیك نظر ما می توانیم آن را قاعدهٔ رفتار درست، یعنی حاکم میان درستی یا نادرستی اعمال خاص بشماریم. واین یك امر تجربی است که مردم مختلف، احکام اخلاقی مختلف صادر کرده اند. فی المثل بعضی جوامع رفتاری را تأیید کرده اند که سایر جوامع محکوم کرده اند. از نظر دیگر می توانیم وجدان را صرفاً ندای مرجع موثق[۳۷] بشماریم که تعیین تکلیف می کند. و احساس تکلیف در کسانی که وجدان دارند اساساً یکسان است. وقتی عمر وفکر می کند که باید به یك شیوه عمل کند، حال آنکه زید فکر می کند که باید به شیوهٔ دیگر عمل کند، آگاهی از تکلیف، فی حد نفسه، درهر دوی آنها مشابه است.

وقتی وجدان به عنوان ندای مرجع موثق درونی، از این جنبه ملحوظ گردد «به نحو مبهم به حد چیزی فراتر از نفس می رسد، و تقدیسی فراتر از نفس برای تصمیماتش می شناسد، چنانکه از احساس شدید تکلیف و مسؤولیت که نفس و وجدان را آگاه می کند، برمی آید.»[۳۸] قانون درونی وجدان در واقع هیچ دلیلی دال بر اعتبار خویش به همراه ندارد «ولی با مرجعیت موثق خود به آن توجه می دهد.»[۳۹] هرچه بیشتر این قانون درونی مورد احترام و اطاعت قرار گیرد، دستورهایش روشن تر می شود و درعین حال پیش آگاهی یا آگاهی مبهم از وجود خداوندی متعال «به صورت قدرتی والا که از ما اطاعت معهود می طلبد»[۴۰] نیز روشن تر می گردد.

بدینسان احساس زندهٔ تکلیف، ذهن را پیش می برد و به اندیشهٔ چیزی فراتر از نفس انسانی می اندازد. به علاوه وجدان یك جنبهٔ عاطفی دارد که نیومن تأکید معتنابهی برای آن قائل است. وجدان پدیدآورندهٔ «حرمت و خشوع» امیدو بیم، بویژه بیم است، یعنی احساسی که غالباً نه فقط برای ذوق و سلیقه، بلکه حتی حسِ اخلاقی، به تبع تداعیهای تصادفی، ناشناخته است.»[۴۱] و نیومن احتجاج می کند که پیوند نزدیکی بین انفعالات و عواطف از یك سو، و

۳۵. *الفبای اذعان*، ص ۱۰۲. ۳۶. پیشین، ص ۱۸.

37. authority

۳۸. *الفبای اذعان*، ص ۱۰۴.

۳۹. *مواعظ دانشگاه آکسفورد*، ص ۱۹. ۴۰. پیشین.

۴۱. *الفبای اذعان*، ص ۱۰۴ ـ ۱۰۵، مراد نیومن ازذوق و سلیقه، حس زیبائی شناختی است، حال آنکه مرادش از حس اخلاقی دراین زمینه حس تناسب یا بی تناسبی اعمال است که مستلزم تصویب یا تخطئهٔ اخلاقی است.

اشخاص از سوی دیگر برقرار است. «چیزهای بیجان نمی توانند انفعالات ما رابرانگیزند؛ اینها همبسته با اشخاص است.»[۴۲] لذا «پدیده های وجدان، به عنوان حاکم، تصویری از حاکم متعال، داور، مقدس، عادل، قدیر، بصیر، مکافات دهنده، به تخیل می دهند.»[۴۳] به عبارت دیگر وجدان می تواند آگاهی «تخیلی» از خداوند به بار آورد، که لازمهٔ اذعان روشنی است که پیشتر به آن اشاره کردیم.

آنچه نیومن دراین باب می گوید بیشك در حق خود او به تحقیق و تحقق پیوسته است. وقتی که ازذهن کودکی سخن می گوید که تکلیف را می شناسد و از نفوذ عوامل ازبین برندهٔ «غرایز دینی»[۴۴] درامان مانده است، و با «پیش آگاهی شدید از اندیشهٔ یك حاکم اخلاقی، قیوم براو، مهربان و عادل»[۴۵] پیش می رفته است، به خوبی می توانیم تعمیمی را که برمبنای تجربهٔ خود او صورت گرفته است تشخیص دهیم. به علاوه، اگر آنچه را که او به عنوان گزارش و توصیف شالودهٔ اذعان واقعی به خداوند، گفته است در نظر آوریم، بیشك در موارد دیگر نیز تحقیق پذیر است. چه قطعاً این نکته قابل بحث است که برای بسیاری از مؤمنان احترام به دستورهای وجدان عامل نیرومندی است در زنده نگاه داشتن آگاهی به خداوند به عنوان یك واقعیت حی و حاضر. آری، ممکن است که دستورهای وجدان را نشنیده گرفت و از آن سرپیچی کرد و هنوز به خداوند اعتقاد داشت. ولی این هم همان قدر محتمل است که اگر کسی عادتاً دربرابر نداهای وجدان هشیار و حساس نباشد، به طوری که این نداها محو و مبهم گردد، درآن صورت، اعتقاد به خداوند، اگر محفوظ مانده باشد، روبه تباهی می نهد و به چیزی تبدیل می گردد که نیومن اذعانِ صرفاً تصوری می نامد. به عبارت دیگر از نظرگاه پدیدارشناسی، برداشت نیومن از رابطهٔ بین وجدان و اعتقاد به خداوند یا اذعان واقعی به او، یك ارزش تشکیك ناپذیر دارد. در واقع عوامل دیگری هم هستند که باید در تحلیل پدیدارشناختی اعتقاد به خداوند ملحوظ گردند. ولی نیومن فقط یك جنبهٔ از موضوع را تصویر و توصیف کرده است.

در عین حال نیومن صرفاً پروای توصیف شیوه ای را دارد که به عقیدهٔ او مردم به آن شیوه اعتقاد به خداوند می یابد، چنانکه گوئی این اعتقاد درسطح اعتقاد به فی المثل وجود جن و پری است یا می تواند درآن سطح باشد. او می کوشد نشان دهد که اعتقاد به خداوند معقول است و به معنائی قصد دارد طرح اجمالی «دلیلی» بر وجود خداوند را ارائه کند. فی المثل بالصراحه می گوید که احتجاج بر مبنای وجدان «در مدت سی سال اخیر دلیل برگزیدهٔ من راجع به این آموزهٔ اساسی [وجود خداوند] بوده است.»[۴۶] و در جای دیگر می گوید با آنکه

۴۲. *الفبای اذعان*، ص ۱۰۶. ۴۳. پیشین، ص ۱۰۷.

۴۴. پیشین، ص ۱۰۹. ۴۵. پیشین.

۴۶. نقل از مقالهٔ «دلیل خداشناسی توحیدی» «Proof of theism» در کتاب *احتجاج از وجدان به وجود خداوند*، طبق ←

درآن مورد قصد ندارد وجود خداوند را ثابت کند «مع ذلك این امر را غیرممکن یافته‌ام که از گفتن جائی که درآنجا دلیل وجود او را جست و جو کرده‌ام، تن بزنم.»[47]

ولی دلیل او چگونه دلیلی است؟ نیومن در موعظه‌ای که در سال ۱۸۳۰ ایراد کرده است می‌گوید «وجدان دلالت بر رابطه‌ای بین روح و چیزی بیرون از آن وفراتر از آن دارد؛ رابطه‌ای با یك علو و والائی که خود فاقد آن است، و با دادگاهی که خود بر آن قدرت و نفوذی ندارد.»[48] درهر حال، با وجود به کاربردن کلمهٔ «دلالت»، بعید است مراد او این باشد که تصور وجدان به نحوی برتصور وجود خداوند دلالت دارد که قول به وجود وجدان و انکار وجود خداوند، تناقض منطقی به بار می‌آورد. به علاوه، نیومن درجای دیگر عباراتی به کار می‌برد که شباهت به استنتاج علّی دارد. فی‌المثل می‌گوید «از ماهیت وجدان چنین برمی‌آید که نفس وجودش اذهان ما را به یك موجود که خارج از ماست رهنمون می‌گردد؛ در غیر این صورت وجدان از کجا پدید آمده است؟»[49] و ما قول دیگرش را دربارهٔ جنبهٔ عاطفی وجدان پیشتر نقل کردیم که «چیزهای بیجان نمی‌توانند انفعالات ما را برانگیزند؛ اینها همبسته با اشخاص است.»[50] ولی نیومن البته آگاه است که به هیچ وجه همهٔ فیلسوفان متفق نیستند که می‌توانیم منطقاً وجود خداوند را از احساس تکلیف استنتاج کنیم. و اگر او بیخیالانه از کنار آرائی که متفاوت با رأی خود اوست بگذرد، به خوبی آشکار می‌گردد که او آن قدر که به دعوت شنوندگان و خوانندگانش به مراقبهٔ باطنی و تأمل در اینکه آیا از وجود خداوند که در ندای وجدان جلوه‌گر است باخبر هستند، اهمیت می‌دهد، واقعاً به استنتاج علّی درباب یك فرضیهٔ تبیین کننده، مشابه با استنتاج علی در علم، نمی‌پردازد.

به عبارت دیگر به نظر می‌رسد نیومن بیشتر پروای بصیرت قلبی نسبت به «دلالت» یا «فحواهای» آگاهی از تکلیف دارد، آن هم به معنائی از این کلمات که تعریف آن مشکل است. و به نظر می‌رسد خط فکری‌اش بیشتر به تحلیلهای پدیدارشناختی که در عصر ما به توسط گابریل مارسل انجام می‌گیرد، شباهت دارد تا به بحث و برهانهای مابعدالطبیعی از نوع سنتی. در واقع نیومن اذعان می‌کند که یك احتجاج استقرائی کلی ممکن است. درست همان طور که

→

نظر ج. هـ. نیومن (لوین، ۱۹۶۱) *The Argument from Conscience to the Existence of God according to J.H. Newman* نوشتهٔ دکتر بوکراد **A. J. Boekraad**

۴۷. *الفبای اذعان*، ص ۱۰۱.

۴۸. *مواعظ دانشگاه آکسفورد*، ص ۱۸.

۴۹. *مواعظی که در مواقع مختلف ایراد شده است* *Sermons Preached on Various Occasion* (طبع دوم، ۱۸۵۸)، ص ۸۶.

۵۰. *الفبای اذعان*، ص ۱۰۶.

از تأثرات حسی «رفته رفته این نتیجهٔ کلی را می گیریم که جهان خارجی بس گسترده ای وجود دارد»[۵۱]، همان طور هم با استقراء از نمونه های جزئیِ آگاهی از یك فرمان باطنی، آگاهیی که دریچهٔ ذهنی را بر روی اندیشهٔ خدا می گشاید، می توانیم «وجود و حضور همه جائی یك موجود متعال واحد»[۵۲] را نتیجه بگیریم. ولی اذعان به نتیجهٔ یك احتجاج استقرائی کلی از نظر نیومن یك اذعان تصوری است. لذا احتجاجی از این دست، در همان رده ای قرار می گیرد که احتجاج از طبیعت به وجود خداوند قراردارد. خود او در جائی دربارهٔ احتجاج نوع اخیر می گوید با آنکه قصد ندارد دربارهٔ متانت و صلابت آنها چون و چرا کند، ولی پرسش اصلی اش این است که «آیا فی الواقع این گونه بحثها و براهین آدمها را به طرف مسیحیت می کشاند یا مسیحی نگاه می دارد.»[۵۳] برای آنکه چنین بحث و برهانی «مؤثر» باشد، یعنی اذعان واقعی به بار آورد، ما باید «معرفت عاممان را به یك مورد جزئی از آن معرفت اطلاق کنیم.»[۵۴] به این شرح که برای آنکه اذعان به نتیجهٔ یك احتجاج اخلاقی کلی، به اعتقاد زنده و اساس دین بدل گردد، من باید به مراقبهٔ باطنی بپردازم و ندای خدا را که خود را در ندای وجدان جلوه گر می سازد، بشنوم.»[۵۵] آنچه برای نیومن اهمیت دارد به دل نشستن حقیقت است، نه اذعان فکری ـ عقلی به یك گزارهٔ انتزاعی.

به عبارت دیگر نیومن واقعاً می خواهد ما را قادر به «دیدن» چیزی در زمینهٔ تجربهٔ شخصی مان بگرداند، نه اینکه بحث و احتجاج کند که فلان گزاره منطقاً از بهمان گزاره برمی آید. از این گذشته، خود او می گوید که نمی خواهد با «مناقشه پردازان»[۵۶] سر و کله بزند. آرزوی او این است که واقعاً چشم ما را بازکند تا ببینیم که چه هستیم. انسان بدون وجدان واقعاً انسان نیست. و مادام که وجدان ما را رو در روی خداوند همچون واقعیتی حی و حاضر و جلوه گر در احساس تکلیف قرار نداده است، همچنان معلول و محجوب مانده است. به نظر او طبیعت انسانی در دامن ایمان می بالد. و از همان آغاز مکشوف بر خداوند است. و به نظر نیومن این مکشوفیت بالقوه اساساً از طریق بصیرت قلبی به «پدیدهٔ» وجدان تحقق می یابد. بدینسان احتمالا اشتباه است که احتجاج او را از وجدان به وجود خداوند دلیل عام وجود خداوند تعبیر وتلقی کنیم. درست است که تحلیل پدیدارشناختی به این معنی عام است که این تحلیل توضیح

۵۱. *الفبای اذعان*، ص ۶۰ ـ ۶۱. ۵۲. پیشین، ص ۶۱.
۵۳. *مواعظی که در مواقع مختلف ایراد گردیده است*، ص ۹۸.
۵۴. *الفبای اذعان*، ص ۶۱.
۵۵. باید خاطرنشان کرد که نیومن بر آن نبود که قانون اخلاقی مبتنی بر حکم مختارانهٔ خداوند است. او بر آن بود که در پی بردن به تکلیفمان نسبت به اطاعت از قانون اخلاقی، ما به طور ضمنی خداوند را به عنوان «پدر» و «داور» می شناسیم.
۵۶. *الفبای اذعان*، ص ۴۲۰.

و تشریح کتبی چیزی است که نیومن آن را حرکت خود به خود ذهن صافی می‌داند. ولی تحلیل عام نمی‌تواند مطلوب نیومن را برآورد. یعنی نمی‌تواند اذعان واقعی را تسهیل کند، مگر اینکه درونی شود و به قول نیومن به مورد جزئی اطلاق گردد.

۵. تقارب احتمالات و فصل الخطاب

ما نمی‌توانیم دراینجا بحث نیومن را درباب شواهد حقانیت مسیحیت بررسی کنیم. ولی یك نکتهٔ منطقی با آن بحث پیوسته است که شایان ذکر است.

البته استنتاج برهانی صوری می‌تواند در حوزهٔ الهیات هم به کار رود تا فحواهای گزاره‌ها را نشان دهد. ولی نیومن برآن است که وقتی ما شواهد مربوط به مسیحیت را بررسی می‌کنیم، عمدتاً و دردرجهٔ اول با موضوعات تاریخی، یا مربوط به امور واقع سروکار داریم. و دراینجا یکباره مشکلی پیش می‌آید. ازیك سو در استدلال راجع به امور واقع ــ و نه راجع به روابط بین اندیشه‌های انتزاعی ــ نتایج متخذهٔ ما لاجرم ازدرجه‌ای از احتمال برخوردار است؛ این درجه ممکن است بسیار بالا باشد، ولی چیزی که در کار هست همچنان احتمال است. از سوی دیگر، نیومن برآن است که همهٔ اذعانها، غیرمشروط اند. دراین صورت چگونه کار ما می‌تواند موجه باشد که اذعان نامشروط ــ نظیر آنچه از مؤمن مسیحی خواسته شده ــ نسبت به گزاره‌ای داشته باشیم که فقط احتمالا صادق است؟

نیومن برای دفع این اعتراض، از اندیشه‌هائی که در آثار پاسکال، لاك و باتلر یافت می‌شود، استفاده می‌کند و می‌گوید جمع شدن احتمالات مستقل، به شیوه‌ای همسو و ناظر به یك نتیجهٔ مشترك، می‌تواند این نتیجه را به یقینی و قطعی مبدل سازد. به تعبیر خود او، آنجا که «مجموعه‌ای از احتمالات، مستقل ازیکدیگر و برخاسته ازماهیت و شرایط موضوعی که تحت بررسی است، وجود داشته باشد، یعنی احتمالاتی که ظریف‌تر از آن هستند که جداگانه وجود داشته باشند، باریك‌تر و غیرمستقیم‌تر از آن که قابل تبدیل به قیاس باشند، متعددتر و متنوع‌تر از آنکه بتوان به تحول مطلوب درآوردشان»[۵۷] اینها وقتی که با هم ملحوظ شوند ودرجهت یك نتیجهٔ معین تقارب داشته باشند، آن نتیجه می‌تواند یقینی و قطعی باشد.

بیشك می‌توان پذیرفت که ما اغلب تقارب احتمالات را دلیل کافی بر صدق یك گزاره می‌گیریم. ولی هنوز می‌توان به نیومن ایراد داشت که هیچ قاعدهٔ روشنی نمی‌توان برای تعیین اینکه چه وقت صدق یك نتیجهٔ خاص تنها تبیین عقلانی یك تقارب است، به دست داد. لذا هرچند ممکن است کاملا در قبول صدق نتیجه، نظر به کلیهٔ مقاصد عملیی که داریم، برحق باشیم، اذعان نامشروط و بی‌قید، ناموجه است. چه هر فرضیه‌ای علی‌الاصول همواره قابل

۵۷. *الفبای اذعان*، ص ۲۸۱.

تجدیدنظر باقی می ماند. بیشتر به صلاح نیومن است که بگوید در مورد پژوهش دینی ما «مقید به دستور وجدانیم که حقیقت را بجوئیم و به مدد وجوه ادله در طلب یقین باشیم، که چون به شکل گزاره های صوری تحویل می یابند، نمی توانند درخواستهای جدی علم را برآورند.»[۵۸] این واقعیت به قوت خود باقی می ماند که اگر اذعان نامشروط به یك گزاره حمل بر این می گردد که امکان کاذب درآمدن آن گزاره را نفی می کند، چنین اذعانی را منطقاً نمی توان نسبت به نتیجه ای داشت که از تقارب احتمالات فراهم شده است، مگر اینکه بتوانیم ثابت کنیم که در فلان موضع، احتمال به یقین مبدّل می گردد.

آشکارا بعید است که مراد نیومن از اذعان نامشروط، اذعانی باشد که امکان کاذب درآمدن گزارهٔ مربوطه را نفی کند. چه اگر همهٔ اذعانها نامشروط است، این حکم باید شامل اذعان به گزاره هائی هم که نیك می‌دانیم ممکن است کاذب درآید، بشود. این قول که همهٔ اذعانها نامشروط اند، در کلی ترین شکلش، چیزی بیش از این معنی نمی‌دهد که اذعان، اذعان است. باری نیومن در مورد هواداریش از مسیحیت، به روشنی در ذهنش یك تعهد مطلق دارد، یك اذعان بی‌قید و شرط به معنای اتمّ کلمه. و هرچند بیشك قبول دارد که هیچ قاعدهٔ انتزاعی خطاناپذیری وجود ندارد برای تعیین اینکه چه موقع تقارب احتمالات چنان است که نتیجه قطعی است، احتجاج می کند که انسان دارای «ملکه»[۵۹] ای است در ذهن، شبیه به حکمت عملی[۶۰] ارسطوئی، که پذیرای درجات مختلفی از تکامل است و علی الاصول قادر به تعیین موضعی است که درآن، تقارب احتمالات برابر با دلیل قطعی است. این همان فصل الخطاب[۶۱] است. «در هیچ طبقه ای از استدلالهای عینی، اعم از اینکه درحوزهٔ علم تجربی باشد، یا تحقیق تاریخی، یا الهیات، محك نهائیی برای صدق و کذب در استنتاجهای ما وجود ندارد که فراتر از اطمینان بخشی فصل الخطابی باشد که تصویب و تأیید خود رابه آنها می بخشد.»[۶۲] ما یا «می بینیم» که استنتاج معینی معتبراست، یا نمی بینیم. به همین ترتیب ما یا می بینیم یا نمی بینیم که تنها تبیین عقلانی مجموعه ای از احتمالات متقاربِ مستقل، همانا صدق نتیجه ای است که آنها درآن جهت همسو هستند. طبق اقتضای طبیعت این گونه موارد، معیار دیگری برای قضاوت جز برآورد ذهن از شواهد در هر مورد خاص وجود ندارد.

ممکن است به نظر آید که نیومن بر حالات ذهنی یا روانشناختی تأکید دارد. او فی المثل می گوید: «یقین[۶۳] یك حالت ذهنی (روانی) است: قطعیت[۶۴] صفت گزاره ها است. گزاره هائی

۵۸. *الفبای اذعان*، ص ۴۰۷.

59. faculty 60. phronesis 61. illative sense

۶۲. *الفبای اذعان*، ص ۳۵۲. فصل الخطاب عبارت است از «قوهٔ قضاوت دربارهٔ درستی و خطا درموضوعات عینی» (پیشین، ص ۳۴۶).

63. certitude 64. certainty

را من قطعی می نامم، که چنان باشند که من از آنها مطمئن باشم.»[۶۵] و این ممکن است این تلقی را پیش آورد که به عقیدهٔ او هر گزاره ای در صورتی قطعاً صادق است که احساس قطعی بودن را در ذهن یك انسان پدید آورد. ولی در ادامهٔ سخنش می گوید که درمسائل عینی، یقین «تأثر منفعلانه ای نیست که از بیرون به ذهن بارشود... بلکه... بازشناخت فعالانهٔ گزاره ها به عنوان گزارهٔ صادق است...»[۶۶] و از آنجا که «هر کس استدلال می ورزد، خود محور و مرکز خویش است.»[۶۷] معیار دیگری برای سنجش شواهد یا اعتبار استنتاج در موضوعات عینی و امور واقع، جز دیدن اینکه شواهد کافی است یا استنتاج معتبر است، وجود ندارد. نیومن به هیچ وجه قصد انکار عینیت حقیقت را ندارد. بلکه مرادش این است که اگر ما فکر می کنیم که استدلال یك فرد در مسائل واقعی عیبناك است، فقط می توانیم از او بخواهیم که باردیگر به شواهد وروند استدلالش نظر افکند. اگر ایراد کنند که حتی «منطق کلمات»[۶۸] هم می تواند وجود داشته باشد،[۶۹] یعنی یك نوع استنتاج و قیاس که می تواند توسط ماشین اجرا شود، نیومن آن را انکار نمی کند. ولی بر آن است که باید بین منطق کلمات و استدلال دربارهٔ امور واقع تمایزی گذارده شود. نوع اول منتهی به اذعان تصوری محض می گردد؛ و این برای او که در مقام مدافعه گر مسیحی قلم می زند، و آرزوی توجیه اذعان واقعی را دارد، جاذبه ندارد. او آهنگ این بحث را ندارد که استدلال راجع به شواهد [حقانیت] مسیحیت می تواند به منطق کلمات، یعنی به استنتاج برهانی صوری، تحویل یابد. بلکه آنچه او می خواهد نشان دهد این است که درهمهٔ موارد عینی و مربوط به امور واقع ما باید استنتاجی را به کار گیریم که قابل چنین تحویلی نیست. و بنابراین اذعان مؤمنان نسبت به نتیجهٔ استدلال راجع به شواهد مسیحیت را نمی توان به نحو موجهی جهش محض یا نتیجهٔ آرزواندیشی دانست، و این حکم را فقط از آن روی کرد که این اذعان با فلان الگوی برهان نمی خواند، چه آن الگو قطعاً فوایدش را دارد، ولی در خارج از حوزه ای محدود نامناسب است.

۶. اظهارنظرهای نهائی

پیشتر هم فرصت داشتیم که به شباهت خاصی بین تأملات نیومن درباب وجدان و تحلیلهای پدیدارشناختی گابریل مارسل اشاره کنیم. ولی لازم به ذکر نیست که سوابق وپرورش فکری ـ عقلی این دو بسیار متفاوت بوده است. ودر حالی که نیومن همواره در صدد بوده است چیزی را ثابت کند، و نشان دهد که اعتقاد مسیحی معقول است، انگیزهٔ مدافعه گری در مورد مارسل

۶۵. *الفبای اذعان*، ص ۳۳۷. ۶۶. پیشین. ۶۷. پیشین، ص ۳۳۸.

68. logic of words

۶۹. پیشین.

بسیار کمتر مشهود است. درواقع تأملات مارسل به او کمك کرد که مسیحیت را بپذیرد، حال آنکه تأملات فلسفی نیومن ایمان مسیحی را مسلّم می گیرد، یعنی کار او موردی از ایمان است که برخود تأمل دارد. در عین حال شباهتهای محدود معینی هم درکار است.

به همین ترتیب، علی‌رغم تفاوتهای عظیمی که بین او و کی یر که گور[۷۰] هست، تعلق خاطر نیومن به هماهنگی قلبی با حقیقت، به عنوان شالوده ای برای زندگی، و اشتغال خاطرش به تعهد قلبی، چه بسا ما را به یاد کی یر که گور می اندازد،[۷۱] که دورهٔ زندگی اش (۱۸۱۳ـ۱۸۵۵) کاملا در محدودهٔ حیات نیومن قرار دارد. مراد ما البته القای این اندیشه نیست که نیومن اصولا چیزی دربارهٔ این متفکر دانمارکی می دانست، یا حتی ازوجود او خبرداشت. ولی هرچند نیومن به اندازهٔ کی یر که گور پیش نمی رود که بگوید حقیقت ذهنیت است، مع ذلك میزانی از شباهت روحی بین این دو مرد هست.

تأکید نیومن درباب شرایط اخلاقی لازم برای تحرّی حقیقت در پژوهش دینی، از نظر مدافعه گران جدیدتر، امری پیش پا افتاده شده است، همین طور هم رهیافت نیومن ازدرون روح، نه از طبیعت بیرونی [به مسألهٔ حقانیت دین واثبات وجود خداوند]. به عبارت دیگر، در هرحال بعضی شباهات بین رهیافت نیومن به مدافعه گری، و هرآنچه درعصر جدید با نام موریس بلوندل[۷۲] (۱۸۶۱ ـ ۱۹۴۹) پیوند یافته است، وجود دارد.

نکتهٔ اصلی این اظهارنظرها از این قرار است: اگر نیومن را صرفاً چنانکه می نماید درنظر بگیریم، بسیارسؤالات هست که منطقیان وفیلسوفان جدید بریتانیا می خواهند مطرح کنند، وبسیار ایرادها هست که میل دارند درمیان آورند. ولی اصلح این است که بگوئیم نیومن اکنون ــ جز احتمالا درنظر چند علاقه‌مند ــ همچون فیلسوفی تلقی نمی شود که کسی اندیشه اش را رد یا قبول کند. با گفتن این عبارت که «اکنون... تلقی نمی شود» منظورم این نیست که هرگز پیشتر هم با این چشم به او نگریسته باشند. بلکه مرادم این است که افزایش علاقه به اندیشهٔ فلسفی او و شیوهٔ مدافعه گری اش، همزمان با گسترش نهضتهائی در فلسفه و مدافعه گری است، که در نگاه به گذشته، به نظر می رسد شباهتهائی با عناصری از تأملات نیومن دارد. لذا کسانی که به تأملات فلسفی او تعلق خاطر دارند، آن تأملات را به چشم انگیزه و الهام می نگرند، نه آموزهٔ قطعی و بتّی ودستگاهمند، که البته خود نیومن نیز آنها را چنین نمی خواست. ودراین صورت انتقاد تفصیلی از نکات جزئی فضلفروشانه به نظر می رسد، و به دیدهٔ کسانی که فقط رهیافت کلی نیومن را ارج می نهند، کمابیش بی ارتباط می نماید.

70. Kierkegaard

۷۱. دربارهٔ کی یر که گور نگاه کنید به فصل هفدهم از جلد هفتم *تاریخ فلسفهٔ* حاضر.

72. Maurice Blondel

واژه‌نامه

abductive	حدسی
abolition of classes	لغو مجموعه‌ها
absolute idealism	ایدئالیسم مطلق
absurdity	محال اندیشی
action at a distance	کنش ازدور
adjectival	وصفی
agnostic	لاادری، لاادری گو[یانه]، اهل تعطیل و توقف
agnoiology	جهل شناسی
agnosticism	لاادریگری، لاادریت
agreement	وفاق
alternative	بدیل، شق، علی البدل
altruistic	نوعدوستانه
analogical reasoning	استدلال تمثیلی
analogy	تمثیل
analytical judgments	احکام تحلیلی
analytical movement	نهضت فلسفهٔ تحلیلی
animal faith	باورجانوری
antecedent	مقدم
anticipation	پیش نگره
antinomy	تعارض احکام، احکام متعارض (جدلی الطرفین)
anthropology	مردم شناسی
anthropomorphic	انسان‌وارانگارانه
apologetics	مدافعه‌گری، دفاع کلامی
apologist	مدافعه‌گر
aposteriori	پسینی، مابعدتجربی
apriori	پیشینی، قبلی، ماقبل تجربی
appearance	نمود، ظاهر
apprehension	دریافت، دل آگاهی
arbitrary	دلخواهانه
archetypes	اعیان ثابته
aretaics	علم الفضیله
argument	برهان، بحث
argument from design	برهان اتقان صنع
assent	اذعان
assertion	حکم، تصدیق
associationist psychology	روانشناسی تداعی
association of ideas	تداعی معانی
assumption	اصل مسلم
astrogeny	تکوین ستارگان
authority	حجیّت، مرجع موثق، مرجعیت، اقتدار
autobiography	زندگینامهٔ خودنوشت
axioms	اصول متعارف

behaviourist رفتارگرا، اصالت رفتاری
being هستی
benevolent despotism استبداد خیرخواهانه
bewitchment of language جادوگری زبان

calculus of classes حساب مجموعه‌ها
causation علیت
certainty قطع، قطعیت
certitude یقین
character
سرشت، شخصیت، خصلت، خلق وخو
chronological order نظم سنوی
civil disobedience ترک اطاعت مدنی
classes of classes مجموعه‌های مجموعه‌ها
class-symbols نمادهای مجموعه‌ای
co-concious هم‌ـآگاه
co-existence همبودی
co-existent همبود
cognitive شناختی، معرفت بخش
coherence theory نظریهٔ انسجام
coherence theory of truth
نظریهٔ انسجام حقیقت
common good مصلحت عام
common sense عقل عرفی
common sense preposition
گزاره‌های عقل عرفی، گزاره‌های عرفی
complex truth حقیقت مرکب
compresence همبود، معیّت
compresence همبودی
conceptual analysis تحلیل مفهومی
concomitant متلازم
concomitant variations تغییرات متلازم
concrete universal کلی عینی
connotation دلالت مفهومی
conscience وجدان

consecration تقدیس، تبرک
consequence نتیجه
consequent تالی
consistency سازواری، بی تناقضی، ثبات رأی
continuum متصله، پیوستار
copula رابط
corelative متضایف، همبسته
correspondence تناظر، مطابقت
correspondence theory نظریهٔ مطابقت
cosmology کیهان شناخت
cyclyic process دَوروکوَر

deductive قیاسی
deductive method روش قیاسی
defining property خاصّهٔ معرّف
definite معرفه؛ مُحصَّل
deism خداشناسی طبیعی، دئیسم
denotation دلالت مصداقی
denoting function نقش دلالتی
deontology فریضه‌شناسی
design طرح وتدبیر
descriptive methaphysics
مابعدالطبیعهٔ توصیفی
designer مدبّر، طرّاح
desire شوق
determinism جبر، جبرانگاری
determinist جبری، جبرانگار
dialectic of appearance دیالکتیکِ نمود
dichotomy حصر دووجهی
disagreement عدم‌وفاق
discursive thought اندیشهٔ استدلالی
doctrine آموزه
dogmatism جزم اندیشی
dualism دوگانه‌انگاری، ثنویت
dynamic idealism ایدئالیسم پویا

ابطال‌پذیر fabsifiable
ابطال falsification
شباهت خانوادگی family likeness
تقدیرگرائی fatalism
حساب خوشی سنج felicific calculus
ایمان گرائی fideism
نفس متناهی؛ نفس جزئی finite self
صوریت؛ صورت ظاهر formalism
صوری گرایانه formalist
منطق صوری formal logic
تصادفی fortuitous
اصل گرائی fundamentalism

تکوینی genetic
تکوین زمین geogeny

اصالت لذت؛ لذت گرائی hedonism
تاریخ نگاری historiography
انساندوستی humanitarianism

نفس آرمانی ideal self
تصورات ideas
همسان، یکسان، یگانه identical
اگر / آنگاه if /then
فصل الخطاب illative sense
immaterialism
نامادی انگاری؛ اصالت مجردات؛ عدم اصالت ماده
immediate feeling
احساس حضوری؛ احساس بیواسطه
جاودانگی immortality
انگیزه، میل impulse
Incarnation
حلول، تجسّد، حلول لاهوت در ناسوت
نکره، نامعین indefinite
فردالافراد Individual of individuals

پویائی شناسی dynamics

earth bound
زمینْ نهاد [از نظامی گنجوی است.]
علل فاعلی efficient causes
خودگرائی؛ خودشیفتگی egoism
حذف elimination
بالنده و برآینده، خلق الساعه emergent
عاطفی-خطابی emotive-evocative
نفس تجربی empirical ego
اصالت تجربه empiricism
موجود، هستومند entity
پدیدار ثانوی epiphenomenon
شناخت شناسی؛ معرفت شناسی epistemology
معادشناختی eschatological
گزارهٔ ماهوی essential proposition
کثرت انگاری اخلاقی ethical pluralism
مطالعهٔ عادت و رفتار ethology
علم السعاده eudaemonics
ایدئالیسم تکاملی evolutionary idealism
موجودیت، تقرر existence
گزارهٔ وجودی existence-proposition
سودجوئی expediency
پژوهش آزمایشگرانه experimental inquiry
آزمایشگری experimentalism
گزارهٔ وجودی existential proposition
خارجیت externality
جهان خارج external world

بوده، امر واقع fact
اطلاع واقعی factual information
factual statement
گزارهٔ واقعی (تجربی ـ طبیعی)
ملکه، توانش، قوه faculty
خطاپذیری fallibilism

individuation	تجزّی
inductive	استقرائی
inductive logic	منطق استقرائی
ineffable knowledge	معرفت وصف ناپذیر
inference	استنتاج
inposse	امکانی
instrumentalism	وسیله‌انگاری، اصالت وسیله
intelligence	هوش
intentionality of consciousness	التفاتی بودنِ آگاهی
interpretant	تفسیرگر
intersubjectivity	هم‌ذهنی، بین الاذهانی
intuition	شهود
intuitionism	اصالت شهود؛ شهودگروی
intuitive	شهودی
judgment	حکم
judgment of value	ارزشگذاری
laissez-faire	آزادی عمل
laws of extention	قوانین مصداق ؛ قوانین تسرّی
logical atomism	اتومیسم منطقی
logic of induction	منطق استقراء
logic of classes	منطق مجموعه‌ها
logic of relations	منطق نِسَب
logic of words	منطق کلمات
lower self	نفس نازل
macrocosm	جهان کبیر
materialism	اصالت ماده
matrix	قالب
Maya	مایا
mechanism	قسریت؛ ماشین‌وارانگاری
mentalism	اصالت ذهن

mental philosophy	فلسفهٔ ذهن
metaphenomenal	فرا-پدیداری
methodeutic	روشْ شناخت
methodology	روش شناسی
microcosm	جهان صغیر
mind-stuff	ذهن-ماده
minimum vocabulary	واژگان حداقل
mnemic	یادآورانه؛ حافظه‌کارانه
monomentary self	نَفْسِ موقت
monad	جوهر فرد
monism	یگانه‌انگاری؛ وحدت انگاری
monist	وحدت انگار
monistic	یگانه‌انگارانه
moral sciences	علوم اخلاقی
moral sense	حس اخلاقی
musement	ژرف اندیشی
mysticism	عرفان
naive realism	رئالیسم خام
naturalism	اصالت طبیعت
natural rights	حقوق طبیعی
naturalistic	طبیعی، دهری
naturalistic fallacy	خَلط امر اخلاقی با امر طبیعی
natural theology	الهیات طبیعی؛ الهیات عقلی
nescience	لاعلم
neutral monism	وحدت انگاری خنثی
nominalism	اصالت تسمیه؛ نام انگاری
nominalistic empiricism	اصالت تجربهٔ نام‌انگارانه
non-cognitive	نامعرفت بخش
non-demonstrative inference	استنتاج غیر برهانی
normative	هنجارین؛ هنجارآفرین
noumena	ذوات مکنون
novelty	بداعت

حکمت عملی phronesis
علل طبیعی physical causes
بازنمون تصویری pictoral representation
لذت pleasure
کثرت انگاری pluralism
کثرت انگار pluralist
اصول موضوعه postulates
قوّیت potentiality
عقل عملی practical reason
استصلاحی pragmatic
pragmatism
استصلاح؛ مصلحت اندیشی؛ پراگماتیسم؛ صلاح عملی
محمول predicate
پیش آگاهی presentiment
بادی نظر *Prima facie*
مسأله‌ساز problematic
مدخل تعلیمی propaedutik
گزاره، قضیه proposition
تابع گزاره‌ای propositional function
پیش نمونه prototype
ریاضیات محض pure mathematic

شبه بقا quasi-permanence

range of signficance
حوزه اطلاق؛ حوزهٔ دلالت
حوزهٔ مقادیر ارزش range of truth
اصالت عقل rationalism
اصالت عقلی؛ خردگرا rationalist
شکاکیت عقلی rational scepticism
بود؛ واقعیت؛ حقیقت reality
تحویل؛ فروکاهش؛ بازبرد reduction
reductive analysis
تحلیل فروکاهشی؛ تحلیل تحویلی

بطلان nullity

متعلق؛ شیء؛ عین؛ معلوم object
ایدئالیسم عینی objective idealism
زبان شیئی object-language
شیء-واژه object-word
تکلیف، الزام obligation
استرهٔ اوکام Ockham's razor
قدرت مطلق omnipotence
قادر مطلق omnipotent
one by one correspondence
تناظر یك به یك
ontological argument
برهان وجودی؛ برهان هستی شناختی
هستی شناسی ontology
فحوای خطابی optative mood
تعریف بالاشاره ostensive definition
گزارهٔ تکلیفی (بایدی) ought-statement
روح اعلی over-soul

الم، رنج pain
همه درخدائی panentheism
وحدت وجود pantheism
متناقض نما، پارادوکس paradox
کیفر شناسی penology
حکم ادراکی perceptual judgment
مطلق متشخص personal absolute
ایدئالیسم متشخص personal idealism
تشخص، شخصیت personality
پدیده پژوهی phaneroscopy
پدیده انگاری؛ اصالت ظاهر phenomenalism
پدیده انگار[انه] phenomenalist
پدیده انگارانه phenomenalistic
جهان پدیداری phenomenal world
پدیدارشناسی phenomenology

reflection تأمل
relation نسبت؛ ربط
relative نسبی؛ رابط
representamen بازنما
representationalism اصالت صور ذهنی
representative نماینده‌ای؛ نمایانگر؛ تمثلی
revelation وحی

sacrosanct مقدس
scepticism شکاکیت
sience of value علم ارزش
scientific inference استنتاج علمی
scientism اصالت علم؛ علم‌زدگی
secularization دنیوی کردن
seer رازبین
self نفس
self-contradiction خُلف؛ تناقض با خویش
self-control خودمهاری
self-existent خودبود
selfhood خودی؛ نفسیت
self-realization خودشکوفانی
self-subsistent خوداستوار
self-sufficient خودایستا؛ مکتفی به نفس؛ خودبسنده
semiotic نشانه‌شناسی؛ دلالت‌شناسی
sensation احساس
sensations حسّیات
sense-contents محتویات حسی
sense-datum دادهٔ حسی
sensible محسوس
sentience ادراک حسی
sentient حسّاس
sentiment احساسات
sequence توالی
significance دلالت
singular judgment حکم جزئی [یا شخصی]
social conformism همنوائی اجتماعی
social harmony هماهنگی اجتماعی
social pressure فشار اجتماعی
social sensorium حس مشترک اجتماعی
solipsism اصالت نفس؛ من انگاری
spiritual روحانی
spiritualist اصالت روحی
spontaneous reason صرافت طبع؛ عقل ارتجالی
statics ایستائی شناسی
stream of consciousness سیّالهٔ آگاهی
subject ذهن؛ ذهن عالم؛ عالِم
subject موضوع
subjectivism ذهن گروی؛ اصالت ذهن
substance جوهر
substantive اسمی
substratum مَحمل اَعراض
sui generis نوع منحصر به فرد
summum bonum خیر اعلی
supramundane intelligence عقل فراجهانی
supreme individual فرد اعلی
survival بقا
survival-value ارزش بقا
syllogism قیاس
syllogistic deduction استدلال قیاسی
symbolic notation نشانه‌پردازی نمادین
symbolic representation بازنمون نمادین
symbolism نماداندیشی؛ نمادورزی
synchronous همزمان
synoptic همدید
synthetic judgment احکام ترکیبی

tautology همانگوئی
teleology غایت انگاری؛ غایت نگری

tentative آزمایشی، مستعجل
term حد
theism خداشناسی توحیدی
theistic توحیدی
theologian متأله، متکلم
theology الهیات؛ کلام
theory of description نظریهٔ توصیفات
theory of knowledge نظریهٔ معرفت
theory of probablity نظریهٔ احتمال
theory of types تئوری طبقات
thing-in-itself شیء فی نفسه
things-in-themselves اشیاء فی نفسه
totalitarianism حکومت جامع القوا
transcendental استعلالی؛ متعالی
transcendental ego نفس متعالی
transcendental empiricism اصالت تجربهٔ متعالی
transcendentalism تعالی گرائی
transcendental reflection تأمل استعلائی
transcendental truth حقیقت متعالی
transubstantiantion تبدّل جوهری؛ استحاله
truth حقیقت؛ صدق

ultimate reality واپسین حقیقت؛ حاق واقع
uncaused نامعلّل؛ بیعلّت
understanding فهم
unified یگانی
uniformity of nature یکسانی و یکنواختی طبیعت
universal judgment حکم کلی
unknowable شناخت ناپذیر
up-to-date امروزین؛ روزآمد
utilitarianism اصالت فایده
utilitarian movement نهضت اصالت فایده
utility فایده؛ فایده‌مندی؛ فایده بخشی

verbal proposition گزارهٔ لفظی
verifiable تحقیق پذیر
verification تحقیق پذیری؛ تحقیق ورزی؛ درستی آزمائی
verifier تحقیقگر
vicious circle دور باطل
virtuous فضیلتمند
vision رازبینی
vitality نشاط حیات
volition خواست

welfare state دولت رفاه آور
wishful thinking آرزواندیشی

کتابنامه

آثار عمومی

برای رعایت اختصار، نام تواریخ فلسفی کلی که در بخش اول کتابنامهٔ مجلد ۷ یاد شده، در اینجا تکرار نمی‌گردد. همچنین کوشش نشده است که برای همهٔ فیلسوفانی که در متن حاضر به آنها اشاره شده، کتابنامه تهیه شود. در مورد عدهٔ معتنابهی از فیلسوفان، به آثاری در طی متن و پانوشتهای کتاب حاضر اشاره و استناد شده است، که آنها نیز در اینجا تکرار نشده است.

Adams, G. P. and Montague, W. P. (editors). *Contemporary American Philosophy*. 2 vols. New York, 1930. (Personal Statements.)

Anderson, P. R. and Fisch, M. H. *Philosophy in America*. New York, 1939.

Blau, J. L. *Men and Movements in American Philosophy*. New York, 1939.

Bochenski, I. M. *Contemporary European Philosophy*, translated by D. Nicholl and K. Aschenbrenner. London and Berkeley, 1956.

Brinton, Crane. *English Political Thought in the Nineteenth Century*. Cambridge (Mass.), 1949.

Deledalle, G. *Histoire de la philosophie américaine de la guerre de sécession à la seconde guerre mondiale*. Paris, 1955.

Lamanna, A. P. *La filosofia del novecento*. Florence, 1964.

Merz, J. T. *History of European Thought in the Nineteenth Century*. 4 vols. London, 1896–1914.

Metz, R. *A Hundred Years of British Philosophy*, translated by J. W. Harvey, T. E. Jessop and H. Sturt. London, 1938. (An account of British philosophy from about the middle of the nineteenth century onwards.)

Muelder, W. E. and Sears, L. *The Development of American Philosophy*.

Boston, 1940.
Muirhead, J. H. (editor). *Contemporary British Philosophy: Personal Statements*. 2 vols. London, 1924–5. (The first volume includes statements by, for example, Bosanquet, McTaggart, Bertrand Russell and Schiller, the second by James Ward and G. E. Moore.)
Passmore, J. *A Hundred Years of Philosophy*. London, 1957. (A useful account of philosophy, mainly but not exclusively British, from J. S. Mill, with a concluding chapter on existentialism.)
Riley, I. W. *American Thought from Puritanism to Pragmatism and Beyond*. New York, 1923 (2nd edition).
Schneider, H. W. *A History of American Philosophy*. New York, 1946,
Seth (Pringle-Pattison), A. *English Philosophers and Schools of Philosophy*. London, 1912. (From Francis Bacon to F. H. Bradley.)
Warnock, G. J. *English Philosophy Since 1900*. London, 1958. (A clear and succinct account of the development of the modern analytic movement.)
Warnock, M. *Ethics Since 1900*. London, 1960.
Werkmeister, W. H. *A History of Philosophical Ideas in America*. New York, 1949.

بخش یکم: فصلهای ۱ تا ۵

۱. آثار عمومی دربارهٔ نهضت اصالت فایده

Albee, E. *A History of English Utilitarianism*. London, 1902.
Davidson, W. L. *Political Thought in England: Bentham to J. S. Mill*. London, 1950.
Guyau, J. M. *La morale anglaise contemporaine*. Paris, 1904 (5th ed.).
Halévy, E. *The Growth of Philosophic Radicalism*, translated by M. Morris, with a preface by A. D. Lindsay. London, 1928.
Laski, H. J. *The Rise of European Liberalism*. London, 1936.
Leslie, S. W. *Political Thought in England. The Utilitarians from Bentham to Mill*. London and New York, 1947.
Mondolfo, R. *Saggi per la storia della morale utilitaria*. 2 vols. Verona and Padua, 1903–4.
Plamentaz, J. *The English Utilitarians*. Oxford, 1949.
Stephen, L. *The English Utilitarians*. 3 vols. London, 1900. (The volumes are devoted respectively to Bentham, James Mill and J. S. Mill.)

۲. بنتام

Texts

The Works of Jeremy Bentham, edited by John Bowring. 11 vols. Edinburgh, 1838–43.

Benthamiana, Select Extracts from the Works of Jeremy Bentham, edited by J. H. Burton. Edinburgh, 1843.

Oeuvres de Jérémie Bentham, translated by E. Dumont. 3 vols. Brussels, 1829–30.

Colección de obras del célebre Jeremias Bentham, compiled by E. Dumont with commentaries by B. Anduaga y Espinosa. 14 vols. Madrid, 1841–3.

An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, edited by L. Lafleur. New York, 1948. (The 1876 Oxford edition is a reprint of the 1823 edition.)

Theory of Legislation, translated from the French of E. Dumont by R. Hildreth. London, 1896.

Bentham's Theory of Legislation, edited by C. K. Ogden. London, 1950.

A Fragment on Government, edited by F. C. Montague. London, 1891.

Bentham's Theory of Fictions, edited by C. K. Ogden. London, 1932.

Bentham's Handbook of Political Fallacies, edited by H. A. Larrabee. Baltimore, 1952.

Deontology, or the Science of Morality, edited by J. Bowring. 2 vols. London, 1834.

The Limits of Jurisprudence Defined, edited by C. W. Everett. New York, 1945.

Jeremy Bentham's Economic Writings, Critical Edition based on his Printed Works and Unprinted Manuscripts, edited by W. Stark. 3 vols. London, 1952–4. (Each volume contains an introductory essay. The second appendix, contained in the third volume, is a systematic survey of the surviving Bentham manuscripts.)

Catalogue of the Manuscripts of Jeremy Bentham in the Library of University College, London, edited by A. T. Milne. London, 1937.

Studies

Atkinson, C. M. *Jeremy Bentham, His Life and Work*. London, 1905.

Baumgardt, D. *Bentham and the Ethics of Today*. Princeton (U.S.A.) and London, 1952.

Busch, J. *Die moralische und soziale Ethik Benthams*. Neisse, 1938.

Everett, C. W. *The Education of Jeremy Bentham*. New York, 1931.

Jones, W. T. *Masters of Political Thought: From Machiavelli to Bentham.* London, 1947.
Keeton, G. W. and Schwarzenberger, G. (editors). *Jeremy Bentham and the Law.* London, 1948.
Laski, H. J. *Political Thought in England: Locke to Bentham.* London, 1950.
Mack, M. P. *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas, 1748–1792.* London, 1962.
Mill, J. S. *Mill on Bentham and Coleridge*, edited by F. R. Leavis. London, 1950.
Quintodamo, N. *La morale utilitaristica del Bentham e sua evoluzione nel diritto penale.* Naples, 1936.
Stephen, L. *The English Utilitarians: Vol. I, Jeremy Bentham.* London, 1900.

۳. جیمز میل

Texts

History of India. 3 vols. London, 1817. (4th edition, 9 vols., 1848; 5th edition, with continuation by M. H. Wilson, 10 vols., 1858.)
Elements of Political Economy. London, 1821 (3rd and revised edition, 1826).
Analysis of the Phenomena of the Human Mind, edited by J. S. Mill, with notes by A. Bain, A. Findlater and G. Grote. 2 vols. London, 1869.
A Fragment on Mackintosh. London, 1835.

Studies

Bain, A. *James Mill, A Biography.* London 1882.
Bower, G. S. *Hartley and James Mill.* London, 1881.
Hamburger, J. *James Mill and the Art of Revolution.* Yale, 1964.
Ressler, A. *Die Beiden Mill.* Cologne, 1929.
Stephen, L. *The English Utilitarians: Vol. II, James Mill.* London, 1900.

۴. جان استوارت میل

Texts

Collected Works of John Stuart Mill, general editor F. E. L. Priestley. Toronto and London. Vols. XII–XIII, *The Earlier Letters, 1812–1848*, edited by F. E. Mineka, 1963; vols. II–III, *The Principles of Political Economy*, with an introduction by V. W. Bladen, edited by J. M. Robson, 1965.

Autobiography, edited by H. J. Laski. London, 1952. (Among other editions there is the one edited by J. J. Cross, New York, 1924.)
The Early Draft of J. S. Mill's Autobiography, edited by J. Stillinger. Urbana (Ill.), 1961.
Mill's Utilitarianism reprinted with a Study of the English Utilitarians, by J. Plamentaz. Oxford, 1949.
On Liberty, Considerations on Representative Govemment, edited with an introduction by R. B. McCallum. Oxford, 1946.
Considerations on Representative Government, edited with an introduction by C. V. Shields. New York, 1958.
A System of Logic. London, 1949 (reprint).
Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. London, 1865.
John Stuart Mill's Philosophy of Scientific Method, edited by E. Nagel. New York, 1950. (Selections, with introductory material, from the *Logic* and the *Examination*.)
Dissertations and Discussions. 5 vols. Boston (U.S.A.), 1865–75.
Mill on Bentham and Coleridge, edited by F. R. Leavis. London, 1950.
Auguste Comte and Positivism. London, 1865.
Inaugural Address at St. Andrews. London, 1867.
Three Essays on Religion. London, 1874. (*Theism*, edited by R. Taylor. New York, 1957.)
John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Friendship and Subsequent Marriage, edited by F. A. Hayek. Chicago, 1951. (Contains the Mill–Taylor correspondence.)
Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, publiées avec les résponses de Comte, edited by L. Lévy-Bruhl. Paris, 1899.
Bibliography of the Published Works of John Stuart Mill, edited by N. MacMinn, J. R. Hinds and J. M. McCrimmon. London, 1945.

Studies

Anschutz, R. P. *The Philosophy of J. S. Mill*. Oxford, 1953. (Illustrates very well the different tendencies in Mill's thought.)
Bain, A. *John Stuart Mill: A Criticism with Personal Recollections*. London, 1882.
Borchard, R. *John Stuart Mill, the Man*. London, 1957.
Britton, K. *John Stuart Mill*. Penguin Books, 1953.
Casellato, S. *Giovanni St. Mill e l'utilitarismo inglese*. Padua, 1951.
Castell, A. *Mill's Logic of the Moral Sciences: A Study of the Impact of Newtonism on Early Nineteenth-Century Social Thought*.

Chicago, 1936.
Courtney, W. L. *The Metaphysics of John Stuart Mill*. London, 1879.
Cowling, M. *Mill and Liberalism*. Cambridge, 1963.
Douglas, C. *J. S. Mill: A Study of His Philosophy*. London, 1895.
Ethics of John Stuart Mill. Edinburgh, 1897.
Grude-Oettli, N. *John Stuart Mill zwischen Liberalismus und Sozialismus*. Zürich, 1936.
Hippler, F. *Staat und Gesellschaft bei Mill, Marx, Lagarde*. Berlin, 1934.
Jackson, R. *An Examination of the Deductive Logic of John Stuart Mill*. London, 1941.
Kantzer, E. M. *La religion de John Stuart Mill*. Caen, 1914.
Kennedy, G. *The Psychological Empiricism of John Stuart Mill*. Amsterdam, 1928.
Kubitz, O. A. *The Development of John Stuart Mill's System of Logic*. Urbana (Ill.), 1932.
McCosh, J. *An Examination of Mr. J. S. Mill's Philosophy*. New York, 1890 (2nd edition).
Mueller, I. W. *John Stuart Mill and French Thought*. Urbana (Ill.), 1956.
Packe, M. St. John. *The Life of John Stuart Mill*. New York, 1954.
Pradines, M. *Les postulats métaphysiques de l'utilitarisme de Stuart Mill et Spencer*. Paris, 1909.
Ray, J. *La méthode de l'économie politique d'après John Stuart Mill*. Paris, 1914.
Roerig, F. *Die Wandlungen in der geistigen Grundhaltung John Stuart Mills*. Cologne, 1930.
Russell, Bertrand. *John Stuart Mill*. London, 1956. (Bristol Academy Lecture.)
Saenger, S. *John Stuart Mill, Sein Leben und Lebenswerk*. Stuttgart, 1901.
Schauchet, P. *Individualistische und sozialistische Gedanken im Leben John Stuart Mills*. Giessen, 1926.
Stephen, L. *The English Utilitarians:* vol. III, *John Stuart Mill*. London, 1900.
Towney, G. A. *John Stuart Mill's Theory of Inductive Logic*. Cincinnati, 1909.
Watson, J. *Comte, Mill and Spencer*. Glasgow, 1895.
Zuccante, G. *La morale utilitaristica dello Stuart Mill*. Milan, 1899.
Giovanni S. Mill e l'utilitarismo. Florence, 1922.

۵. هربرت اسپنسر

Texts

A System of Synthetic Philosophy. 10 vols. London, 1862–93. (For some detailed information about the various editions of the books comprising the *System* see pp. 240–1.)
Epitome of the Synthetic Philosophy, by F. H. Collins. London, 1889 (5th edition, 1901).
Essays, Scientific, Political and Speculative. 3 vols. London, 1891. (Two volumes of *Essays, Scientific, Political and Speculative* appeared at London in 1857 and 1863 respectively and one volume of *Essays, Moral, Political and Aesthetic* at New York in 1865.)
Education, Intellectual, Moral, Physical. London, 1861.
The Man versus The State. London, 1884.
The Nature and Reality of Religion. London, 1885.
Various Fragments. London, 1897.
Facts and Comments. London, 1902.
Autobiography. 2 vols. New York, 1904.

Studies

Allievo, G. *La psicologia di Herbert Spencer.* Turin, 1914 (2nd edition).
Ardigò, R. *L'Inconoscibile di Spencer e il noumeno di Kant.* Padua, 1901.
Asirvatham, E. *Spencer's Theory of Social Justice.* New York, 1936.
Carus, P. *Kant and Spencer.* Chicago, 1889.
Diaconide, E. *Étude critique sur la sociologie de Herbert Spencer.* Paris, 1938.
Duncan, D. *The Life and Letters of Herbert Spencer.* London, 1912.
Elliott, H. *Herbert Spencer.* London, 1917.
Ensor, R. C. *Some Reflections on Spencer's Doctrine that Progress is Differentiation.* Oxford, 1947.
Fiske, J. *Outlines of Cosmic Philosophy.* 2 vols. London, 1874. (These lectures are critical as well as expository of Spencer's thought.)
Gaupp, O. *Herbert Spencer.* Stuttgart, 1897.
Guthmann, J. *Entwicklung und Selbstentfaltung bei Spencer.* Ochsenfurt, 1931.
Häberlin, P. *Herbert Spencers Grundlagen der Philosophie.* Leipzig, 1908.
Hudson W. H. *Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer.*

London, 1909.
Jarger, M. *Herbert Spencers Prinzipien der Ethik*. Hamburg, 1922.
Macpherson, H. *Herbert Spencer, The Man and His Work*. London, 1900.
Parisot, E. *Herbert Spencer*. Paris, 1911.
Parker-Bowne, B. *Kant and Spencer*. New York, 1922.
Ramlow, L. *A. Riehl und Spencer*. Berlin, 1933.
Royce, J. *Herbert Spencer: An Estimate and Review with a chapter of Personal Reminiscences by J. Collier*. New York, 1904.
Rumney, J. *Herbert Spencer's Sociology: A Study in the History of Social Theory*. London, 1934.
Sergi, G. *La sociologia di Herbert Spencer*. Rome, 1903.
Sidgwick, H. *Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau*. London, 1902.
Solari, G. *L'opera filosofica di Herbert Spencer*. Bergamo, 1904.
Stadler, A. *Herbert Spencers Ethik*. Leipzig, 1913.
Thompson, J. A. *Herbert Spencer*. London, 1906.
Tillett, A. W. *Spencer's Synthetic Philosophy: What It is All About. An Introduction to Justice, 'The Most Important Part'*. London, 1914.

بخش دوّم: فصلهای ۶ تا ۱۰

۱. آثار عمومی دربارهٔ نهضت ایدئالیسم در بریتانیا

Abbagnano, N. *L'idealismo inglese e americano*. Naples, 1926.
Cunningham, G. W. *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*. New York, 1933.
Dockhorn, K. *Die Staatsphilosophie des englischen Idealismus, ihre Lehre und Wirkung*. Pöppinghaus, 1937.
Haldar, H. *Neo-Hegelianism*. London, 1927.
Milne, A. J. M. *The Social Philosophy of English Idealism*. London, 1962.
Muirhead, J. M. *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*. London, 1931.
Pucelle, J. *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*. Neuchatel and Paris, 1955. (Can be highly recommended.)

۲. کولریج

Texts

Works, edited by W. G. T. Shedd. 7 vols. New York, 1884.
The Friend. 3 vols. London, 1812. (2 vols, 1837).
Biographia Literaria. London, 1817. (Everyman Library, 1906 and reprints.)
Aids to Reflection. 2 vols. London, 1824–5 (with addition of the *Essay on Faith*, 1890).
On the Constitution of Church and State, edited by H. N. Coleridge. London, 1839.
Confessions of an Inquiring Spirit, edited by H. N. Coleridge. London, 1840.
Treatise on Method. London, 1849 (3rd edition).
Essays on His Own Times. 3 vols. London, 1850.
Anima Poetae, edited by E. H. Coleridge. London, 1895.
Letters, edited by E. H. Coleridge. London, 1895.
Unpublished Letters. London, 1932.
The Political Thought of Coleridge, selected by R. J. White. London, 1938.
The Philosophical Lectures of S. T. Coleridge, Hitherto Unpublished, edited by K. Coburn. London, 1949.
The Notebooks of S. T. Coleridge, edited by K. Coburn. 2 vols. London, 1957–62.

Studies

Blunden, E. and Griggs, E. L. (editors). *Coleridge Studies*. London, 1934.
Campbell J. D. *Life of S. T. Coleridge*. London, 1894.
Chambers, E. K. *S. T. Coleridge: A Biographical Study*. Oxford, 1938.
Chinol, E. *Il pensiero di S. T. Coleridge*. Venice, 1953.
Coburn, K. *Inquiring Spirit. A New Presentation of Coleridge* (from published and unpublished writings). London, 1931.
Ferrando, G. *Coleridge*. Florence, 1925.
Green, J. H. *Spiritual Philosophy, Founded on the Teaching of the late S. T. Coleridge*. 2 vols. London, 1865.
Hanson, L. *Life of S. T. Coleridge Early Years*. London, 1938.
Kagey, R. *Coleridge: Studies in the History of Ideas*. New York, 1935.
Lowes, J. L. *The Road to Xanadu: A Study in Ways of the Imagination*. London, 1927 (revised edition 1930).
Muirhead, J. H. *Coleridge as Philosopher*. London, 1930.

Richards, I. A. *Coleridge on Imagination*. London, 1934.
Snyder, A. D. *Coleridge on Logic and Learning*. New Haven, 1929.
Wellek, R. *Immanuel Kant in England*. Princeton, 1931. (Only partly on Coleridge.)
Winkelmann, E. *Coleridge und die kantische Philosophie*. Leipzig, 1933.
Wunsche, W. *Die Staatsauffassung S. T. Coleridge's*. Leipzig, 1934.

۳. کارلایل

Texts

Works, edited by H. D. Traill. 31 vols. London, 1897–1901.
Sartor Resartus. London, 1841, and subsequent editions.
On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History. London, 1841.
Correspondence of Carlyle and R. W. Emerson. 2 vols. London, 1883.
Letters of Carlyle to J. S. Mill, J. Sterling and R. Browning, edited by A. Carlyle. London, 1923.

Studies

Baumgarten, O. *Carlyle und Goethe*. Tübingen, 1906.
Fermi, L. *Carlyle*. Messina, 1939.
Garnett, R. *Life of Carlyle*. London, 1887.
Harrold, C. F. *Carlyle and German Thought, 1819–34*. New Haven, 1934.
Hensel, P. *Thomas Carlyle*. Stuttgart, 1901.
Lammond, D. *Carlyle*. London, 1934.
Lea, F. *Carlyle, Prophet of Today*. London, 1944.
Lehman, B. H. *Carlyle's Theory of the Hero*. Duke, 1939.
Neff, E. *Carlyle and Mill: Mystic and Utilitarian*. New York, 1924.
Carlyle. New York, 1932.
Seillière, E. *L'actualité de Carlyle*. Paris, 1929.
Storrs, M. *The Relation of Carlyle to Kant and Fichte*. Bryn Mawr, 1929.
Taylor, A. C. *Carlyle et la pensée latine*. Paris, 1937.
Wilson, D. A. *Carlyle*. 6 vols. London, 1923–34.

۴. ت. هـ. گرین

Texts

Works, edited by R. L. Nettleship, 3 vols. London, 1885–8. (Contains Green's *Introductions to Hume's Treatise*, lectures on Kant, on Logic and on *The Principles of Political Obligation*, together with a memoir of the philosopher by Nettleship.)

Introductions to Hume's Treatise in vols. 1 and 2 of the *Philosophical Works of David Hume* edited by T. H. Green and T. M. Grose. London, 1874.
Prolegomena to Ethics, edited by A. C. Bradley. London, 1883.
Principles of Political Obligation. London, 1895.

Studies

Günther, O. *Das Verhältnis der Ethik Greens zu der Kants*. Leipzig, 1915.
Fairbrother, W. H. *The Philosophy of T. H. Green*. London, 1896.
Fusai, M. *Il pensiero morale di T. H. Green*. Florence, 1943.
Lamont, W. D. *Introduction to Green's Moral Philosophy*. New York, 1934.
Muirhead, J. H. *The Service of the State: Four lectures on the Political Teaching of Green*. London, 1908.
Pucelle, J. *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green. I, Métaphysique–Morale*. Louvain, 1961. (A thorough and sympathetic study.)

۵. ا. کیرد

Texts

A Critical Account of the Philosophy of Kant. Glasgow, 1877. (Revised edition in 2 vols. with the title *The Critical Philosophy of Kant*, Glasgow, 1889.)
Hegel. Edinburgh, 1883.
The Social Philosophy and Religion of Comte. Glasgow, 1885.
Essays on Literature and Philosophy. 2 vols. Glasgow, 1892.
The Evolution of Religion. 2 vols. Glasgow, 1893.
The Evolution of Theology in the Greek Philosophers, 2 vols. Glasgow, 1904.

Studies

Jones, H. and Muirhead, J. H. *The Life and Philosophy of Edward Caird*. London, 1921.

۶. برادلی

Texts

The Presuppositions of Critical History. London, 1874.
Ethical Studies. London, 1876 (2nd edition, 1927).
Mr. Sidgwick's Hedonism. London, 1877.
The Principles of Logic. London, 1883 (2nd edition with Terminal

Essays in 2 vols, 1922.)
Appearance and Reality. London, 1893 (2nd edition with Appendix, 1897).
Essays on Truth and Reality. London, 1914.
Aphorisms. Oxford, 1930.
Collected Essays. 2 vols. Oxford, 1935. (This work includes *The Presuppositions of Critical History*.)

Studies

Antonelli, M. A. *La metafisica di F. H. Bradley*. Milan, 1952.
Campbell, C. A. *Scepticism and Construction. Bradley's Sceptical Principle as the Basis of Constructive Philosophy*. London, 1931.
Chappuis, A. *Der theoretische Weg Bradleys*. Paris, 1934.
Church, R. W. *Bradley's Dialectic*. London, 1942.
De Marneffe, J. *La preuve de l'Absolu chez Bradley. Analyse et critique de la méthode*. Paris, 1961.
Kagey, R. *The Growth of Bradley's Logic*. London, 1931.
Keeling, S. V. *La nature de l'expérience chez Kant et chez Bradley*. Montpellier, 1925.
Lomba, R. M. *Bradley and Bergson*. Lucknow, 1937.
Lofthouse, W. F. *F. H. Bradley*. London, 1949.
Mack, R. D. *The Appeal to Immediate Experience. Philosophic Method in Bradley, Whitehead and Dewey*. New York, 1945.
Ross, G. R. *Scepticism and Dogma: A Study in the Philosophy of F. H. Bradley*. New York, 1940.
Schüring, H.-J. *Studie zur Philosophie von F. H. Bradley*. Meisenheim am Glan, 1963.
Segerstedt, T. T. *Value and Reality in Bradley's Philosophy*. Lund, 1934.
Taylor, A. E. *F. H. Bradley*. London, 1924. (British Academy lecture.)
Wollheim, R. *F. H. Bradley*. Penguin Books, 1959.
In *Mind* for 1925 there are articles on Bradley by G. D. Hicks, J. H. Muirhead, G. F. Stout, F. C. S. Schiller, A. E. Taylor and J. Ward.

۷. بوزانکت

Texts

Knowledge and Reality. London, 1885.
Logic, or the Morphology of Knowledge. 2 vols. London, 1888.
Essays and Addresses. London, 1889.

A History of Aesthetic. London, 1892.
The Civilization of Christendom and Other Studies. London, 1893.
Aspects of the Social Problem. London, 1895.
The Essentials of Logic. London, 1895.
Companion to Plato's Republic. London, 1895.
Rousseau's Social Contract. London, 1895.
Psychology of the Moral Self. London, 1897.
The Philosophical Theory of the State. London, 1899.
The Principle of Individuality and Value. London, 1912.
The Value and Destiny of the Individual. London, 1913.
The Distinction between Mind and Its Objects. London, 1913.
Three Lectures on Aesthetics. London, 1915.
Social and International Ideals. London, 1917.
Some Suggestions in Ethics. London, 1918.
Implication and Linear Inference. London, 1920.
What Religion Is. London, 1920.
The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy. London, 1921.
Three Chapters on the Nature of Mind. London, 1923.
Science and Philosophy and Other Essays, edited by J. H. Muirhead and R. C. Bosanquet. London, 1927.

Studies

Bosanquet, H. *Bernard Bosanquet*. London, 1924.
Houang, F. *La néo-hégelianisme en Angleterre: la philosophie de Bernard Bosanquet*. Paris, 1954.
——— *De l'humanisme à l'absolutisme. L'évolution de la pensée religieuse du néo-hégelien anglais Bernard Bosanquet*. Paris, 1954.
Muirhead, J. H. (editor). *Bosanquet and His Friends: Letters Illustrating Sources and Development of His Philosophical Opinions*. London, 1935.
Pfannenstil, B. *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State*. Lund, 1936.

۸. مك تگرت

Texts

Studies in the Hegelian Dialectic. Cambridge, 1896 (2nd edition 1922).
Studies in the Hegelian Cosmology. Cambridge, 1901 (2nd edition, 1918).
Some Dogmas of Religion. London, 1906, (2nd edition, with bio-

graphical introduction by C. D. Broad, 1930).
A Commentary on Hegel's Logic. Cambridge, 1910 (new edition, 1931).
The Nature of Existence. 2 vols. Cambridge, 1921–7. (The second vol. is edited by C. D. Broad.)
Philosophical Studies, edited, with an introduction by S. V. Keeling, London, 1934. (Mainly a collection of published articles, including that on the unreality of time.)

Studies

Broad, C. D. *Examination of McTaggart's Philosophy.* 2 vols. Cambridge, 1933–8.
Dickinson, G. Lowes. *McTaggart, a Memoir.* Cambridge, 1931.

بخش سوم: فصلهای ۱۱ تا ۱۳

۱. آثار عمومی دربارهٔ ایدئالیسم در آمریکا

Abbagnano, N. *L'idealismo inglese e americano.* Naples, 1926.
Adams, G. P. *Idealism and the Modern Age.* New Haven, 1919.
Barrett, C. and Others. *Contemporary Idealism in America.* New York, 1932.
Cunningham, G. W. *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy.* New York, 1933.
Frothingham, O. B. *Transcendentalism in New England.* New York, 1876.
Jones, A. L. *Early American Philosophers.* New York, 1898.
Miller, P. *The New England Mind: The Seventeenth Century.* New York, 1939.
Parrington, V. L. *Main Currents of American Thought.* New York, 1927.
Riley, I. W. *American Philosophy: The Early Schools.* New York, 1907.
Rogers, A. K. *English and American Philosophy Since 1800.* New York, 1922.
Royce, J. *Lectures on Modern Idealism.* New Haven, 1919.
Schneider, H. W. *The Puritan Mind.* New York, 1930.
A History of American Philosophy. New York, 1946.
Stovall, F. *American Idealism.* Oklahoma, 1943.

۲. امرسون

Texts

The Complete Works of Ralph Waldo Emerson, edited by E. W. Emerson. 12 vols. Boston, 1903–4. (Fireside edition, Boston, 1909.)
Works, 5 vols. London, 1882–3.
6 vols., edited by J. Morley, London, 1883–4.
The Journals of Ralph Waldo Emerson, edited by E. W. Emerson and W. F. Forbes. 10 vols. Boston, 1909–14.
The Letters of Ralph Waldo Emerson, edited by R. L. Rusk. New York, 1939.

Studies

Alcot, A. B. *R. W. Emerson, Philosopher and Seer*. Boston, 1882.
Bishop, J. *Emerson on the Soul*. Cambridge (Mass.), and London, 1965.
Cabot, J. E. *A Memoir of R. W. Emerson*. 2 vols. London, 1887.
Cameron, K. W. *Emerson the Essayist: An Outline of His Philosophical Development through 1836*. 2 vols. Raleigh (N.C.), 1945.
Carpenter, F. I. *Emerson and Asia*. Cambridge (Mass.), 1930.
Emerson Handbook. New York, 1953.
Christy, A. *The Orient in American Transcendentalism*. New York, 1932.
Firkins, O. W. *R. W. Emerson*. Boston, 1915.
Garnett, R. *Life of Emerson*. London, 1888.
Gray, H. D. *Emerson: A Statement of New England Transcendentalism as Expressed in the Philosophy of Its Chief Exponent*. Palo Alto (Calif.), 1917.
Hopkins, V. C. *Spires of Form: A Study of Emerson's Aesthetic Theory*. Cambridge (Mass.), 1951.
James, W. *Memories and Studies*. New York, 1911. (Includes an address on Emerson.)
Masters, E. L. *The Living Thoughts of Emerson*. London, 1948.
Matthiessen, F. O. *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*. London and New York, 1941.
Michaud, R. *Autour d'Emerson*. Paris, 1924.
La vie inspirée d'Emerson. Paris, 1930.
Mohrdieck, M. *Demokratie bei Emerson*. Berlin, 1943.
Paul, S. *Emerson's Angle of Vision*. Cambridge (Mass.), 1952.
Perry, B. *Emerson Today*. New York, 1931.
Reaver, J. R. *Emerson as Myth-Maker*. Gainesville (Flor.), 1954.

Rusk, R. L. *The Life of Ralph Waldo Emerson*. New York, 1949.
Sahmann, P. *Emersons Geisteswelt*. Stuttgart, 1927.
Sanborn, F. B. (editor). *The Genius and Character of Emerson*. Boston, 1885.
Simon, J. *R. W. Emerson in Deutschland*. Berlin, 1937.
Whicher, S. B. *Freedom and Fate: An Inner Life of Ralph Waldo Emerson*. Philadelphia, 1953.

۳. رویس

Texts

The Religious Aspect of Philosophy. Boston, 1885.
California: A Study of American Character. Boston, 1886.
The Spirit of Modern Philosophy. Boston, 1892.
The Conception of God: A Philosophical Discussion concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality. New York, 1897. (This work, by several authors, includes Royce's intervention at a philosophical discussion in 1895.)
Studies of Good and Evil. New York, 1898.
The World and the Individual. 2 vols. New York, 1900–1.
The Conception of Immortality. Boston, 1900.
The Philosophy of Loyalty. New York, 1908.
Race Questions, Provincialisms and Other American Problems. New York and London, 1908.
William James and Other Essays on the Philosophy of Life. New York, 1911.
The Sources of Religious Insight. Edinburgh, 1912.
The Problem of Christianity. 2 vols. New York, 1913.
War and Insurance. New York, 1914.
Lectures on Modern Idealism. New Haven, 1919. (Edition by J. E. Smith, New York and London, 1964.)
Royce's Logical Essays, edited by D. S. Robinson. Dubuque (Iowa), 1951.
Josiah Royce's Seminar 1913–14, as recorded in the notebooks of H. Costello, edited by G. Smith. New Brunswick, 1963.

Studies

Albeggiani, F. *Il sistema filosofico di Josiah Royce*. Palermo, 1930.
Amoroso, M. L. *La filosofia morale di Josiah Royce*. Naples, 1929.
Aronson, M. J. *La philosophie morale de Josiah Royce*. Paris, 1927.
Cotton, J. H. *Royce on the Human Self*. Cambridge (Mass.), 1954.
Creighton, J. E. (editor). *Papers in Honor of Josiah Royce on His*

Sixtieth Birthday. New York, 1916.
De Nier, M. *Royce*. Brescia, 1950.
Dykhuizen, G. *The Conception of God in the Philosophy of Josiah Royce*. Chicago, 1936.
Fuss, P. *The Moral Philosophy of Josiah Royce*. Cambridge (Mass.), 1965.
Galgano, M. *Il pensiero filosofico di Josiah Royce*. Rome, 1921.
Humbach, K. T. *Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce*. Heidelberg, 1962.
Loewenberg, J. *Royce's Synoptic Vision*. Baltimore, 1955.
Marcel, G. *La métaphysique de Royce*. Paris, 1945.
Olgiati, F. *Un pensatore americano: Josiah Royce*. Milan, 1917.
Smith, J. E. *Royce's Social Infinite*. New York, 1950.

بخش چهارم: فصلهای ۱۴ تا ۱۶

۱. آثار عمومی دربارهٔ پراگماتیسم

Baumgarten, E. *Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey*. Frankfurt, 1938.
Bawden, H. H. *Pragmatism*. New York, 1909.
Berthelot, R. *Un romantisme utilitaire*. 3 vols. Paris, 1911–13.
Childs, J. L. *American Pragmatism and Education: An Interpretation and Analysis*. New York, 1956.
Chiocchetti, E. *Il pragmatismo*. Milan, 1926.
Hook, S. *The Metaphysics of Pragmatism*. Chicago, 1927.
Kennedy, G. (editor). *Pragmatism and American Culture*. Boston, 1950.
Lamanna, E. P. *Il pragmatismo anglo-americano*. Florence, 1952.
Leroux, E. *Le pragmatisme américain et anglais*. Paris, 1922.
Mead, G. H. *The Philosophy of the Present*. Chicago, 1932.
Moore, A. W. *Pragmatism and Its Critics*. Chicago, 1910.
Moore, E. C. *American Pragmatism: Peirce, James and Dewey*. New York, 1961.
Morris, C. W. *Six Theories of Mind*. Chicago, 1932.
Murray, D. L. *Pragmatism*. London, 1912.
Perry, R. B. *Present Philosophical Tendencies*. New York, 1912.
Pratt, J. B. *What is Pragmatism?* New York, 1909.
Simon, P. *Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie*. Paderborn, 1920.

Spirito, U. *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea.* Florence, 1921.
Stebbing, L. S. *Pragmatism and French Voluntarism.* Cambridge, 1914.
Sturt, H. (editor). *Personal Idealism.* London, 1902.
Van Wessep, H. B. *Seven Sages: The Story of American Philosophy.* New York, 1960. (Includes Chapters on James, Dewey and Peirce.)
Wahl, J. A. *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique.* Paris, 1920.
Wiener, P. P. *Evolution and the Founders of Pragmatism.* Cambridge (Mass.), 1949.

۲. پیرس

Texts

Collected Papers of Charles Sanders Peirce. 8 vols. Cambridge, Mass. Volumes I–VI, edited by C. Hartshorne and P. Weiss and first published 1931–5, have been re-issued in 1960 as three volumes. Volumes VII–VIII, edited by A. W. Burke, were published in 1958.
There are also some books of selections, such as:
Chance, Love and Logic, edited by M. R. Cohen, with a supplementary essay by J. Dewey, New York, 1923.
The Philosophy of Peirce. Selected Writings, edited by J. Buchler. London, 1940 (reprint, New York, 1955).
Essays in the Philosophy of Science, edited by V. Tomas. New York, 1957.
Values in a Universe of Chance, edited by P. P. Wiener. Stanford and London, 1958.

Studies

Boler, J. F. *Charles Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus.* Seattle, 1963.
Buchler, J. *Charles Peirce's Empiricism.* London, 1939.
Carpenter, F. I. *American Literature and the Dream.* New York, 1955. (Includes a chapter on Peirce.)
Feibleman, J. K. *An Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as a System.* New York, 1946; London, 1960.
Freeman, E. *The Categories of Charles Peirce.* La Salle (Ill.), 1934.
Gallie, W. B. *Peirce and Pragmatism.* Penguin Books, 1952.
Goudge, T. A. *The Thought of C. S. Peirce.* Toronto and London, 1950.

Guccione Monroy, A. *Peirce e il pragmatismo americano*. Palermo, 1959.
Kempski, J. V. *C. A. Peirce und der Pragmatismus*. Stuttgart and Cologne, 1952.
Mullin, A. A. *Philosophical Comments on the Philosophies of C. S. Peirce and L. Wittgenstein*. Urbana (Ill.), 1961.
Murphey, M. G. *The Development of Peirce's Philosophy*. Cambridge (Mass.), 1961.
Thompson, M. *The Pragmatic Philosophy of C. S. Peirce*. Chicago and London, 1953.
Wennerberg, H. *The Pragmatism of C. S. Peirce*. Lund, 1963.
Wiener, P. P. and Young F. H. (editors). *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*. Cambridge (Mass.), 1952.

۳. جیمز

Texts

The Principles of Psychology. New York, 1890.
The Will to Believe and Other Essays. New York and London, 1897 (reprint New York, 1956).
The Varieties of Religious Experience. New York and London, 1902.
Pragmatism. New York and London, 1907.
The Meaning of Truth. New York and London, 1909.
A Pluralistic Universe. New York and London, 1909.
Some Problems of Philosophy. New York and London, 1911.
Memories and Studies. New York and London, 1911.
Essays in Radical Empiricism. New York and London, 1912.
Collected Essays and Reviews. New York and London, 1920.
The Letters of William James, edited by H. James. 2 vols. Boston, 1926.
Annotated Bibliography of the Writings of William James, edited by R. B. Perry. New York, 1920.

Studies

Bixler, J. S. *Religion in the Philosophy of William James*. Boston, 1926.
Blau, T. *William James: sa théorie de la connaissance et de la verité*. Paris, 1933.
Boutroux, E. *William James*. Paris, 1911. (English translation by A. and B. Henderson, London, 1912.)
Bovet, P. *William James psychologue: l'intérêt de son oeuvre pour les éducateurs*. Saint Blaise, 1911.

Busch, K. A. *William James als Religionsphilosoph*. Göttingen, 1911.
Carpio, A. P. *Origen y desarrollo de la filosofia norteamericana. William James y el pragmatismo*. Buenos Aires, 1951.
Castiglioni G. *William James*. Brescia, 1946.
Compton, C. H. (compiler). *William James: Philosopher and Man*. New York, 1957. (Quotations and References in 652 books.)
Cugini, U. *L'empirismo radicale di W. James*. Naples, 1925.
Kallen, H. M. *William James and Henri Bergson*. Chicago, 1914.
Knight, M. *William James*. Penguin Books, 1950.
Knox, H. V. *The Philosophy of William James*. London, 1914.
Le Breton, M. *La personnalité de William James*. Paris, 1929.
Maire, G. *William James et le pragmatisme religieux*. Paris, 1934.
Menard, A. *Analyse et critique des 'Principes de la Psychologie' de William James*. Paris, 1911.
Morris, L. *William James*. New York, 1950.
Nassauer, K. *Die Rechtsphilosophie von William James*. Bremen, 1943.
Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. 2 vols. Boston, 1935. (This is the standard biography.)
The Thought and Character of William James. Briefer Version. New York, 1954.
In the Spirit of William James. New Haven, 1938.
Reverdin, H. *La notion d'expérience d'apres William James*. Geneva, 1913.
Roback, A. A. *William James, His Marginalia, Personality and Contribution*. Cambridge (Mass.), 1942.
Royce, J. *William James and Other Essays on the Philosophy of Life*. New York, 1911.
Sabin, E. E. *William James and Pragmatism*. Lancaster (Pa.), 1916.
Schmidt, H. *Der Begriff der Erfahrungskontinuität bei William James und seine Bedeutung für den amerikanischen Pragmatismus*. Heidelberg, 1959.
Switalski, W. *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James*. Braunsberg, 1910.
Turner, J. E. *Examination of William James' Philosophy*. New York, 1919.

There are several collections of essays by various authors such as:
Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James. New York, 1908.
In Commemoration of William James, 1842–1942. New York, 1942.
William James, the Man and the Thinker. Madison (Wis.), 1942.

۴. شیلر

Texts

Riddles of the Sphinx. First published anonymously (by 'a Troglodyte') at London in 1891, then with the author's name at New York in 1894.
New edition, with sub-title *A Study in the Philosophy of Humanism.* London, 1910.
Axioms as Postulates, in *Personal Idealism*, edited by H. Sturt, London, 1902.
Humanism, Philosophical Essays. London, 1903 (2nd edition, 1912).
Studies in Humanism. London, 1907 (2nd edition, 1912).
Plato or Protagoras? London, 1908.
Formal Logic: A Scientific and Social Problem. London, 1912 (2nd edition, 1931).
Problems of Belief. London, 1924.
Why Humanism?, in *Contemporary British Philosophy*, First Series, edited by J. H. Muirhead. London, 1924.
Tantalus, or The Future of Man. London, 1924.
Eugenics and Politics. London, 1926.
Pragmatism, in *Encyclopædia Britannica*, 14th edition, 1929.
Logic for Use: An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge. London, 1929.
Social Decay and Eugenical Reform. London, 1932.
Must Philosophers Disagree? and Other Essays in Popular Philosophy. London, 1934.

Studies

Abel, R. *The Pragmatic Humanism of F. C. S. Schiller.* New York and London, 1955.
Marett, R. *Ferdinand Canning Scott Schiller.* London, 1938. (British Academy lecture.)
White, S. S. *A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and John Dewey.* Chicago, 1940.

۵. دیوئی

Texts

Psychology. New York, 1887 (3rd revised edition, 1891).
Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding. A Critical Exposition. Chicago, 1888.
The Ethics of Democracy. Ann Arbor, 1888.

Applied Psychology. Boston, 1889.
Outlines of a Critical Theory of Ethics. Ann Arbor, 1891.
The Study of Ethics: A Syllabus. Ann Arbor, 1894.
The Psychology of Number and Its Applications to Methods of Teaching Arithmetic (with J. A. McLellan). New York, 1895.
The Significance of the Problem of Knowledge. Chicago, 1897.
My Pedagogic Creed. New York, 1897.
Psychology and Philosophic Method. Berkeley, 1899.
The School of Society. Chicago, 1900 (revised edition, 1915)
The Child and the Curriculum. Chicago, 1902.
The Educational Situation. Chicago, 1902.
Studies in Logical Theory (with Others). Chicago, 1903.
Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality. Chicago, 1903.
Ethics (with J. H. Tufts). New York, 1908.
How We Think. New York, 1910.
The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought. New York, 1910.
Educational Essays, edited by J. J. Findlay. London, 1910.
Interest and Effort in Education. Boston, 1913.
German Philosophy and Politics. New York, 1915 (revised edition, 1942).
Schools of Tomorrow (with E. Dewey). New York, 1915.
Democracy and Education. New York, 1916.
Essays in Experimental Logic. Chicago, 1916.
Reconstruction in Philosophy. New York, 1920 (enlarged edition, 1948).
Letters from China and Japan (with A. C. Dewey, edited by E. Dewey. New York, 1920).
Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology. New York, 1922.
Experience and Nature. Chicago, 1925 (revised edition, 1929).
The Public and Its Problems. New York, 1927 (2nd edition, 1946).
Characters and Events. Popular Essays in Social and Political Philosophy, edited by J. Ratner. 2 vols. New York, 1929.
Impressions of Soviet Russia and the Revolutionary World, Mexico, China, Turkey. New York, 1929.
The Quest for Certainty. New York, 1929.
Individualism, Old and New (reprinted articles), New York, 1930.
Philosophy and Civilization. New York, 1931.
Art as Experience. New York, 1934.
A Common Faith. New Haven, 1934.

Education and The Social Order. New York, 1934.
Liberalism and Social Action. New York, 1935.
The Teacher and Society (with Others). New York, 1937.
Experience and Education. New York, 1938.
Logic: The Theory of Inquiry. New York, 1938.
Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy, edited by J. Ratner. New York, 1939. (Mostly selections from published writings.)
Theory of Valuation. Chicago, 1939.
Freedom and Culture. New York, 1939.
Education Today, edited by J. Ratner. New York, 1940.
Knowing and the Known (with A. F. Bentley). Boston, 1949.
There are several books of selections and compilations based on Dewey's writings, such as:
Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy, edited by J. Ratner. New York, 1939.
Dictionary of Education, edited by R. B. Winn. New York, 1959.
Dewey on Education, selected with an introduction and notes by M. S. Dworkin. New York, 1959.
For fuller bibliographies see:
A Bibliography of John Dewey, 1882–1939, by M. H. Thomas and H. W. Schneider, with an introduction by H. W. Schneider. New York, 1939.
The Philosophy of John Dewey, edited by P. A. Schilpp. New York, 1951 (2nd edition).

Studies

Baker, M. *Foundation of John Dewey's Educational Theory*. New York, 1955.
Baumgarten, E. *Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey*. Frankfurt, 1938.
Bausola, A. *L'etica di John Dewey*. Milan, 1960.
Brancatisano, F. *La posizione di John Dewey nella filosofia moderna*. Turin, 1953.
Buswell, J. O. *The Philosophies of F. R. Tennant and J. Dewey*. New York, 1950.
Child, A. *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey*. Berkeley, 1953.
Corallo, G. *La pedagogia di Giovanni Dewey*. Turin, 1950.
Crosser, P. K. *The Nihilism of John Dewey*. New York, 1955.
Edman, I. *John Dewey, His Contribution to the American Tradition*.

Indianopolis (Ind.), 1955.
Feldman, W. T. *The Philosophy of John Dewey. A Critical Analysis.* Baltimore, 1934.
Fleckenstein, N. J. *A Critique of John Dewey's Theory of the Nature and the Knowledge of Reality in the Light of the Principles of Thomism.* Washington, 1954.
Geiger, G. R. *John Dewey in Perspective.* London and New York, 1938.
Gillio-Tos, M. T. *Il pensiero di John Dewey.* Naples, 1938.
Grana, G. *John Dewey e la metodologia americana.* Rome, 1955.
Gutzke, M. G. *John Dewey's Thought and Its Implications for Christian Education.* New York, 1956.
Handlin, O. *John Dewey's Challenge to Education: Historical Perspectives on the Cultural Context.* New York, 1959.
Hook, S. *John Dewey: An Intellectual Portrait.* New York, 1939.
Leander, F. *The Philosophy of John Dewey. A Critical Study.* Göteborg, 1939.
Levitt, M. *Freud and Dewey on the Nature of Man.* New York, 1960.
Mack, R. D. *The Appeal to Immediate Experience. Philosophic Method in Bradley, Whitehead and Dewey.* New York, 1945.
Mataix, A. (S.J.), *La norma moral en John Dewey.* Madrid, 1964.
Nathanson, J. *John Dewey.* New York, 1951.
Roth, R. J., (S.J.). *John Dewey and Self-Realization.* Englewood Cliffs (N.J.), 1963.
Thayer, H. S. *The Logic of Pragmatism: An Examination of John Dewey's Logic.* New York and London, 1952.
White, M. G. *The Origin of Dewey's Instrumentalism.* New York, 1943.
White, S. S. *A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and John Dewey.* Chicago, 1940.

Symposia on Dewey:

John Dewey, The Man and His Philosophy, edited by S. S. White. Cambridge (Mass.), 1930. (Discourses in honour of Dewey's seventieth birthday.)
The Philosopher of the Common Man, edited by S. S. White. New York, 1940. (Essays in celebration of Dewey's eightieth birthday.)
The Philosophy of John Dewey, edited by P. A. Schilpp. New York, 1951 (2nd edition).
John Dewey: Philosopher of Science and Freedom, edited by S. Hook. New York, 1950.
John Dewey and the Experimental Spirit in Philosophy, edited by

C. W. Hendel. New York, 1959.
John Dewey: Master Educator, edited by W. W. Brickman and S. Lehrer. New York, 1959.
Dialogue on John Dewey, edited by C. Lamont. New York, 1959.
John Dewey: His Thought and Influence, edited by J. Blewett. New York, 1960.

بخش ۵: فصلهای ۱۷ تا ۲۱

۱. برخی آثار عمومی در وصف یا توضیح فلسفهٔ متأخر، بویژه در بریتانیا

Adams, G. P. and Montague, W. P. (editors). *Contemporary American Philosophy*. 2 vols. New York, 1930.
Ayer, A. J. and Others. *The Revolution in Philosophy*. London, 1956. (Broadcast Talks.)
Black, M. *Language and Philosophy*. Ithaca and London, 1949.
Problems of Analysis: Philosophical Essays. Ithaca and London, 1954.
Blanshard, B. *Reason and Analysis*. London and New York, 1962. (A critical discussion of linguistic philosophy.)
Boman, L. *Criticism and Construction in the Philosophy of the American New Realism*. Stockholm, 1955.
Charlesworth, M. *Philosophy and Linguistic Analysis*. Pittsburgh and Louvain, 1959. (Critical as well as historical.)
Drake, D. and Others. *Essays in Critical Realism*. New York and London, 1921.
Flew, A. G. N. (editor). *Logic and Language* (first series). Oxford, 1951.
Logic and Language (second series). Oxford, 1955.
Essays in Conceptual Analysis. Oxford, 1953.
New Essays in Philosophical Theology. London, 1955.
Gellner, E. *Words and Things*. London, 1959. (A very critical treatment of linguistic philosophy in England.)
Ginestier, P. *La pensée anglo-saxonne depuis 1900*. Paris, 1956.
Holt, E. B. and Others. *The New Realism*. New York, 1912.

[1] No bibliography has been supplied for Wittgenstein, as his philosophical ideas have been mentioned only in general discussion or incidentally.

Kremer, R. P. *Le néo-realisme américain*. Louvain, 1920.
La théorie de la connaissance chez les néo-realistes anglais. Louvain, 1928.
Lewis, H. D. (editor). *Contemporary British Philosophy* (third series). London, 1956.
Linsky, L. (editor). *Semantics and the Philosophy of Language*. Urbana (Ill.), 1952.
Mace, C. A. (editor). *British Philosophy in the Mid-Century*. London, 1957.
MacIntyre, A. (editor). *Metaphysical Beliefs*. London, 1957.
Muirhead, J. H. *Rule and End in Morals*. London, 1932. (Discusses the ethical issues treated by Prichard, Carritt, Ross, Joseph, and others.)
Pears, D. F. (editor). *The Nature of Metaphysics*. London, 1957. (Broadcast Talks.)
Sellars, R. W. and Others. *Essays in Critical Realism*. New York and London, 1920.
Urmson, J. O. *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars*. Oxford, 1956.
Warnock, G. J. *English Philosophy Since 1900*. (A clear account of the development of the analytic movement.)
Warnock, M. *Ethics Since 1900*. London, 1960. (Mainly on the development of English ethical theory from Bradley. But discusses the ideas of the American philosopher C. L. Stevenson and contains a chapter on Sartre.)

۲. ج. ا. مور

Texts

Principia Ethica. Cambridge, 1903 (2nd edition, 1922; new edition, 1960).
Ethics. London, 1912 (and reprints).
Philosophical Studies. London, 1922 (new edition, 1960). (This work includes 'The Refutation of Idealism' from *Mind*, 1903.)
Some Main Problems of Philosophy. London, 1953. (This volume includes some hitherto unpublished lectures delivered in the winter of 1910–11.)
Philosophical Papers. London, 1959. (This volume includes 'A Defence of Common Sense' from *Contemporary British Philosophy*, Second Series, 1925.)
Commonplace Book, 1919–1953, edited by C. Lewy. London, 1962.

Studies

Braithwaite, R. B. *George Edward Moore, 1873–1958*. London, 1963. (British Academy lecture.)

Schilpp, P. A. (editor). *The Philosophy of G. E. Moore*. New York, 1952.

White, A. R. *G. E. Moore: A Critical Exposition*. Oxford, 1958.

۳. راسل

Texts

German Social Democracy. London and New York, 1896.

An Essay on the Foundations of Geometry. Cambridge, 1897.

A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. Cambridge, 1900.

The Principles of Mathematics. Cambridge, 1903.

Principia Mathematica (with A. N. Whitehead). 3 vols. Cambridge, 1910–13 (2nd edition, 1927–35).

Philosophical Essays (reprinted articles). London and New York, 1910.

The Problems of Philosophy. London and New York, 1912.

Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy. London and Chicago, 1914 (revised edition, 1929).

The Philosophy of Bergson (controversy with Professor H. W. Carr). London, Glasgow and Cambridge, 1914.

Scientific Method in Philosophy. Oxford, 1914.

War, the Offspring of Fear (pamphlet). London, 1915.

Principles of Social Reconstruction. London, 1916 (2nd edition, 1920).

Policy of the Entente, 1904–1914: A Reply to Professor Gilbert Murray (booklet). Manchester and London, 1916.

Justice in War-Time. London and Chicago, 1916 (2nd edition, 1924).

Political Ideals. New York, 1917.

Mysticism and Logic and Other Essays (reprinted essays). London and New York, 1918.

Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism. London, 1918.

Introduction to Mathematical Philosophy. London and New York, 1919.

The Practice and Theory of Bolshevism. London and New York, 1920 (2nd edition, 1949).

The Analysis of Mind. London, 1921, New York, 1924.

The Problem of China. London and New York, 1922.

Free Thought and Official Propaganda (lecture). London and New York, 1922.
The Prospects of Industrial Civilization (with D. Russell). London and New York, 1923.
The ABC of Atoms. London and New York, 1923.
Icarus, or the Future of Science (booklet). London and New York, 1924.
How To Be Free and Happy (lecture). New York, 1924.
The ABC of Relativity. London and New York, 1925 (revised edition, 1958).
On Education, Especially in Early Childhood. London and New York, 1926. (In America with the title *Education and the Good Life.*)
The Analysis of Matter. London and New York, 1927 (reprint, 1954).
An Outline of Philosophy. London and New York, 1927. (In America with the title *Philosophy.*)
Selected Papers of Bertrand Russell (selected and introduced by Russell). New York, 1927.
Sceptical Essays (largely reprints). London and New York, 1928.
Marriage and Morals. London and New York, 1929.
The Conquest of Happiness. London and New York, 1930.
The Scientific Outlook. New York, 1931.
Education and the Social Order. London and New York, 1932. (In America with the title *Education and the Modern World.*)
Freedom and Organization, 1814–1914. London and New York, 1934. (In America with the title *Freedom versus Organization.*)
In Praise of Idleness and Other Essays. New York, 1935.
Religion and Science. London and New York, 1935.
Which Way to Peace? London, 1936.
The Amberley Papers (with P. Russell.) 2 vols. London and New York, 1937.
Power: A New Social Analysis. London and New York, 1938.
An Inquiry into Meaning and Truth. London and New York, 1940.
Let the People Think (essays). London, 1941.
A History of Western Philosophy: Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day. London and New York, 1945 (2nd edition, 1961).
Human Knowledge: Its Scope and Limits. London and New York, 1948.
Authority and the Individual. London and New York, 1949.

Unpopular Essays (largely reprints). London and New York, 1950.
The Impact of Science on Society (lectures). New York, 1951.
New Hopes for a Changing World. London, 1951.
Human Society in Ethics and Politics. London and New York, 1954.
Logic and Knowledge: Essays, 1901–1950, edited by R. C. Marsh. London and New York, 1956. (This volume includes Russell's 1918 lectures on the philosophy of logical atomism, also the article on logical atomism written for *Contemporary British Philosophy*, First Series, 1924.)
Why I am not a Christian, and Other Essays. London and New York, 1957.
My Philosophical Development. London and New York, 1959.
Wisdom of the West. London, 1959.
Has Man a Future? Penguin Books, 1961.
Fact and Fiction. London, 1961.

Studies

Clark, C. H. D. *Christianity and Bertrand Russell.* London, 1958.
Dorward, A. *Bertrand Russell.* London, 1951. (A booklet written for the British Council and the National Book League.)
Feibleman, J. K. *Inside the Great Mirror. A Critical Examination of the Philosophy of Russell, Wittgenstein and their Followers.* The Hague, 1958.
Fritz, C. A. *Bertrand Russell's Construction of the External World.* New York and London, 1952.
Götlind, E. *Bertrand Russell's Theories of Causation.* Upsala, 1952.
Jourdain, P. E. B. *The Philosophy of Mr. Bertrand Russell* (satire). London and Chicago, 1918.
Leggett, H. W. *Bertrand Russell* (pictorial biography). London, 1949.
Lovejoy, A. O. *The Revolt Against Dualism.* Chicago, 1930. (Chapters 6–7 treat of Russell's theory of mind.)
McCarthy, D. G. *Bertrand Russell's Informal Freedom.* Louvain, 1960 (doctorate dissertation).
Riveroso, E. *Il pensiero di Bertrand Russell.* Naples, 1958.
Santayana, G. *Winds of Doctrine.* London, 1913. (Includes a study of Russell's philosophy.)
Schilpp, P. A. (editor). *The Philosophy of Bertrand Russell.* New York, 1946 (2nd edition).
Urmson, J. O. *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars.* Oxford, 1956. (Includes a critical discussion of

Russell's reductive analysis. Russell's reply, together with replies to criticisms by G. J. Warnock and P. F. Strawson, is reprinted in chapter 18 of *My Philosophical Development.*)

Wood, A. *Bertrand Russell, The Passionate Sceptic* (biographical). London, 1957.

Russell's Philosophy: A Study of Its Development (an unfinished essay printed at the end of Russell's *My Philosophical Development*).

Wood, M. G. *Why Mr. Bertrand Russell is not a Christian.* London 1928.

There are, of course, many articles on particular points or aspects of Russell's thought in *Mind, Analysis, The Proceedings of the Aristotelian Society, The Philosophical Review,* and other periodicals. But they cannot possibly be listed here.

فهرست راهنما

FREDERICK CHARLES COPLESTON

A HISTORY OF PHILOSOPHY

VOLUME 8

BENTHAM TO RUSSELL

TRANSLATED INTO PERSIAN BY

BAHA'ODDIN KHORRAMSHAHI

CO-PUBLISHED BY
SCIENTIFIC & CULTURAL PUBLICATION COMPANY
TEHRAN 2008

ISBN:978-964-445-803-3
ISBN:978-964-445-707-4

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

قیمت شومیز : ۸۴۰۰۰ریال
قیمت گالینگور :۹۷۰۰۰ریال

قیمت دوره شومیز : ۷۰۰۰۰۰ریال
قیمت دوره گالینگور :۸۵۰۰۰۰ریال

9 789644 458033